Geschichte

der

Christlichen Philosophie

zur Zeit der Kirchenväter.

Von

Dr. Albert Stöckl,
Professor der Philosophie an der bischöflichen Akademie in Eichstätt.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1891.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Vorwort.

Die Entwickelung der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter bietet für denjenigen, welcher den Einfluß des Christenthums auf das geistige Leben der Menschheit kennen lernen will, ein hervorragendes Interesse. Es ist daraus ersichtlich, wie der christliche Geist im Leben der Menschheit quasi als ein göttliches Ferment wirkte, wodurch nicht blos das sittliche Leben einen neuen, bisher gar nicht geahnten Aufschwung erhielt, sondern auch im Gebiete des Gedankens eine neue Entwickelung, ein neuer Fortschritt inaugurirt wurde, der das, was bisher in diesem Gebiete geleistet worden, weit hinter sich ließ. Die Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter ist, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, schon durch sich selbst eine Apologie des Christenthums.

In diesem Sinne haben wir denn auch im vorliegenden Werke die Geschichte der patristischen Philosophie zur Darstellung gebracht. Wir haben uns dabei alle Mühe gegeben, stets den objectiven Standpunkt einzunehmen und einzuhalten. Wir haben die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller möglichst immer selbst sprechen lassen, in der Ueberzeugung, daß man sie nur zu hören braucht, um zu erkennen, welch' mächtigen Aufschwung die philosophische Erkenntniß in Folge des Eintrittes des Christenthums in die Welt genommen hat, und wie die Entwickelung des christlich philosophischen Gedankens bei ihnen Schritt für Schritt vorwärts schreitet mit Ueberwindung aller Schwierigkeiten und Hindernisse.

Es ist freilich oft schwer, bei den Kirchenvätern das rein Philosophische von dem Dogmengeschichtlichen auszuscheiden. Denn ihre Tendenz

ging nicht dahin, ein philosophisches Lehrgebäude aufzubauen, sondern sie benützten die philosophischen Gedanken überall zunächst nur zur speculativen Durchdringung der christlichen Dogmen. Es war uns daher in der folgenden Darstellung oft gar nicht möglich, von ihren speculativ dogmatischen Erörterungen ganz und gar abzusehen; wir mußten auch sie nicht selten in den Kreis unserer Darstellung hereinziehen, um die philosophische Lehrrichtung der Kirchenväter klar kennzeichnen zu können. Doch haben wir uns dabei immer blos auf das unumgänglich Nothwendige beschränkt, und weitergreifende Excurse über das Dogmengeschichtliche zu vermeiden gesucht. Und so glauben wir nicht über das Gebiet hinausgegriffen zu haben, auf welches eine Geschichte der Philosophie sich zu beschränken hat.

Und so übergeben wir denn hiemit das vorliegende Buch der Oeffentlichkeit mit dem Wunsche, daß selbes geneigte Aufnahme finden, und in der Hoffnung, daß selbes einiges Gute stiften möge.

Eichstätt, den 11. Mai 1891.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweite Periode.

Die Blüthezeit der patristischen Philosophie.

(Viertes und fünftes Jahrhundert.)

Dritte Periode.

Ausgang der patristischen Philosophie.

(Vom fünften bis zum achten Jahrhundert.)

Einleitung.

1. Die Offenbarung Gottes und die Erlösung in Christo ist der große Wendepunkt der Geschichte. Sie ist der Abschluß der alten und der Anfang einer neuen Zeit. Christus ist der Mittelpunkt aller Geschichte; sein Erscheinen in der Welt gilt dem Apostel als „die Fülle der Zeit" (plenitudo temporis), insofern die alte Zeit in Christo ihren Zielpunkt und ihren Abschluß fand, die nachchristliche Zeit aber von ihm ausgeht, und durch ihn Alles in derselben die Weihe der Erlösung erhält. Die Fülle der Gnade, welche aus dem Opfer der Erlösung ausströmte, schuf in der That ein neues Leben im Schoße des Menschengeschlechtes, und zwar ein neues Leben im sittlichen Gebiete sowohl, als auch im Bereiche der Erkenntniß.

2. Das sittliche Leben war in der alten Zeit fortschreitend immer tiefer gesunken. In dem Maße, als die Religion ihren Wahrheitsgehalt mehr und mehr verlor und allmählich fast vollends entgeistigt wurde, bereitete sich auch die sittliche Corruption immer mehr aus, und steigerte sich in's Unglaubliche. Allerdings, die Philosophen sprachen in ihren Lehrsystemen viel von Tugend; sie wurden nicht müde, derselben Lob zu spenden und sie zu empfehlen; aber es gelang ihnen zumeist gar nicht, nur den Begriff der Tugend richtig zu bestimmen; das, was sie als Tugend betrachteten, war in Wahrheit nichts weniger als ächte sittliche Tugend. Man denke nur an die Tugendlehre der Stoiker und Epikuräer! So war die Philosophie ganz außer Stande, der sittlichen Corruption entgegenzuarbeiten. Als aber das Christenthum in die Welt eintrat, da entfaltete sich unter seinem Einflusse das sittliche Leben in einer Fülle und Kraft, wovon die alte Zeit gar keine Ahnung gehabt. Das Ideal übernatürlicher Vollkommenheit in der Gnade des heiligen Geistes, welches der Erlöser seinen Gläubigen anzustreben geboten hatte, setzte sich in Leben und Wirklichkeit über, und schuf einen Heroismus der Tugend, wie ihn die Welt bisher nie gesehen.

3. Und wie im Leben, so war es auch in der Erkenntniß. In der alten Zeit lag über dem menschlichen Geiste, namentlich was die Erkenntniß der höchsten Wahrheiten betrifft, tiefes Dunkel; die Religion hatte sich in ein Chaos der schwersten Irrthümer verloren, und selbst die Weisesten des Alterthums vermochten nicht ganz den Schleier zu lüften, der zwischen dem mensch-

lichen Geiste und den höchsten Wahrheiten sich ausgebreitet hatte. Als aber das Licht erschien, „welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt,“ da verschwand das Dunkel, das bisher den menschlichen Geist umhüllt hatte. Es wurde durch Gottes Offenbarung in Christo eine Fülle von Wahrheit der menschlichen Erkenntniß erschlossen, und wenn es wahr ist, was die Alten sagten, daß die Wahrheit die Speise des Geistes sei, so war die Offenbarung des Erlösers ein unerschöpfliches Manna, aus welchem der menschliche Geist stets neue Nahrung für seine Erkenntniß schöpfen konnte. Einen solch gewaltigen Umschwung der gesammten Weltanschauung, eine so großartige Erweiterung der Erkenntniß, wie sie der Eintritt des Christenthums in die Welt mit sich brachte, hat die Welt nie gesehen.

4. Damit war denn nun aber die Vorbedingung gegeben zu einer ganz neuen Entwickelung auch des philosophischen Gedankens. Die antike Philosophie hatte das Dunkel der Unwissenheit und des Irrthums, welches den freien Blick des Geistes in die Sonne der Wahrheit hinderte, zu durchbrechen gesucht, um die Strahlen des Lichtes der göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen; sie hatte gerungen mit aller Kraft, um dieses Ziel zu erreichen. Ihre Bestrebungen waren nicht ohne Erfolg geblieben; aber die volle und ganze Wahrheit zu gewinnen, das hatte sie nicht vermocht. Gerade dadurch mußte sie den thatsächlichen Beweis liefern, daß der menschliche Geist, auf sich allein gestellt, ohne die Offenbarung zur vollen Wahrheit durchzudringen nach dem Sündenfalle des ersten Menschen nicht mehr im Stande war. Nun war aber in dem fleischgewordenen göttlichen Logos die Fülle der Wahrheit leibhaftig erschienen; nun befand sich der menschliche Geist mitten im Lichte der Wahrheit, nun brauchte die Philosophie kein Dunkel mehr zu durchbrechen, das sich zwischen sie und die Wahrheit legte; nun konnte und mußte sie einen ganz neuen Entwickelungsgang einschlagen.

5. Die Philosophie hat blos jene Wahrheiten zu erforschen, welche aus der Vernunft allein erkannt und begründet werden können, d. h. sie hat von den natürlichen Vernunftprincipien auszugehen, und auf Grundlage derselben auf dem Wege des discursiven Denkens jene Wahrheiten zu erforschen, welche auf der Grundlage jener Vernunftprincipien allein von der Vernunft erschlossen werden können. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Theologie, welche zur Erkenntnißquelle nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung hat, die somit die Wahrheit nur insofern und insoweit behandelt, als sie geoffenbart ist, und daher aus den Offenbarungsquellen begründet werden kann. Die Philosophie ist daher im Unterschiede von der Theologie wesentlich Vernunftwissenschaft, und bewegt sich ausschließlich im Bereiche der natürlichen, der Vernunftwahrheiten. Dieser ihr wesentlicher Charakter hat durch die Erscheinung der christlichen Offenbarung in der Welt keine Aenderung erfahren, und konnte eine solche auch gar nicht erfahren, weil sie damit ja aufgehört hätte, Philosophie zu sein.

6. Aber etwas anderes kam hinzu. Die Philosophie erhielt in der christlichen Offenbarung ein höheres, leitendes Princip für ihre Forschungen.

Die Aufgabe, welche die Philosophie dem menschlichen Geiste stellt, ist eine außerordentlich große und schwierige. Auf dem Wege des discursiven Denkens zu den letzten und höchsten Gründen alles Seienden durchzudringen, das ist kein Kinderspiel. Die Schwierigkeiten sind groß. Wie viele Wahrheiten gibt es, welche blos auf dem Wege scharfsinniger und subtiler Untersuchung, durch das Medium schwieriger und langwieriger Deductionen oder Beweisführungen aufgefunden und zur Evidenz gebracht werden können! Und wie schwer ist es oft, den Nexus zwischen verschiedenen Wahrheiten selbst mit Aufwendung aller Energie und Schärfe der Denkkraft zu durchdringen! Da ist es kaum anders möglich, als daß, wenn die Vernunft auf sich allein gestellt ist, gar manche und theilweise schwere Irrthümer sich einschleichen müssen, die dann um so zäher festgehalten werden, je mehr der Einzelne sich Mühe mit der Forschung gegeben. Die antike Philosophie ist dessen Zeuge. Die Philosophie bedarf also eines höheren leitenden Princips, gleichsam eines Leitsterns, welcher dem philosophirenden Geiste auf den vielverschlungenen Pfaden des Denkens vorleuchtet, ihn in der rechten Richtung erhält und vor wesentlichen Irrthümern bewahrt.

7. Und dieses höhere, leitende Princip hat die Philosophie erhalten in der christlichen Offenbarung. Die von Gott geoffenbarte Wahrheit nimmt für sich absolute Wahrheit in Anspruch, eben weil sie von Gott geoffenbart ist; der menschliche Geist muß sich ihr unbedingt unterwerfen. Indem er sich aber derselben unterwirft, sie als unantastbare Wahrheit anerkennt, wird er zugleich von ihr geleitet in seinen philosophischen Untersuchungen. Wenn er nämlich in seinem philosophischen Denken und Forschen ein Resultat erzielt, welches mit den Wahrheiten der Offenbarung im Widerspruch steht, so ist ihm das ein untrügliches Kennzeichen dafür, daß dieses Resultat auf Wahrheit nicht Anspruch machen kann, daß er sich also entweder im Ausgangspunkte oder im Fortgange seines philosophischen Denkens geirrt habe, und daß er folglich die Untersuchung nochmal aufnehmen müsse, um den Fehler zu entdecken, den er gemacht. In solcher Weise also ist für die Philosophie die christliche Offenbarung zum leitenden Princip geworden; jene gewann dadurch den großen, alle Schätzung übersteigenden Vortheil, daß sie nun nicht mehr unsicher herumzutasten brauchte im Gebiete der natürlichen Wahrheiten, sondern daß sie vielmehr mit Sicherheit und freudiger Energie die Lösung ihrer Probleme in Angriff nehmen konnte, weil sie in der christlichen Offenbarung den Leitstern besaß, der sie vor wesentlichen Irrthümern schon von vorneherein sicher stellte. Sie konnte daher mit neuer, bisher nicht gekannter Kraft und Sicherheit eine neue Entwickelung inauguriren.

8. So entstand also im Gegensatze zur antik-heidnischen eine neue, — die christliche Philosophie. Die patristische Zeit ist die Periode der Genesis und der ersten Entwicklung dieser christlichen Philosophie. Die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte standen sämmtlich auf dem Standpunkte, den wir soeben gekennzeichnet haben. Sie anerkannten den Inhalt der christlichen Offenbarung als göttliche Wahrheit, und weil sie selbe als solche anerkannten, darum galt sie ihnen auch als Leitstern in

ihren philosophischen Untersuchungen. Nie ließen sie sich dazu verleiten, einen Satz als philosophische Wahrheit festzuhalten, der mit dem Inhalte der göttlichen Offenbarung, sowie er von der Kirche vertreten wurde, im Widerspruch sich befand. In dem Bewußtsein, daß das Christenthum als göttlich geoffenbarte Wahrheit untrüglich, die menschliche Vernunft dagegen irrthumsfähig sei, unterwarfen sie die Vernunft dem Glauben, und vermieden es ängstlich, in ihrem philosophischen Denken über die geheiligten Grenzen des Glaubens hinauszuschreiten, und Lehren aufzustellen, welche sie ohne Verleugnung des Glaubens nicht festhalten konnten. Daher die Reinheit und Vernunftgemäßheit ihrer philosophischen Lehren und ihr Fernbleiben von allen phantastischen Ueberschwänglichkeiten, an welchen gerade ihre Zeit so reich war. Die Uebereinstimmung mit dem Glauben erhielt ihre philosophischen Lehren auch in Uebereinstimmung mit den Forderungen der gesunden Vernunft.

9. Es ist jedoch nicht an dem, daß die christliche Philosophie in der patristischen Zeit ohne allen Zusammenhang mit der vorchristlichen Philosophie sich entwickelt hätte. Nichts weniger als dieses. Das Leben der Menschheit ist ja ein continuirliches; ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit, ein gänzliches Ignoriren der letzteren wäre widernatürlich, und ließe sich gar nicht einmal durchführen, weil der menschliche Geist dem Einflusse der Vergangenheit, wenn er auch wollte, sich doch nie gänzlich entziehen könnte. So hielt denn auch die christliche Philosophie in der patristischen Zeit den Zusammenhang mit der antiken Philosophie aufrecht; was die letztere an Wahrheitsgehalt besaß, das wurde auch von den christlichen Denkern der ersten christlichen Jahrhunderte aufgenommen und in das Ganze der christlichen Philosophie hineinverarbeitet; nur dasjenige, was vor dem Lichte der christlichen Wahrheit und der durch dasselbe erleuchteten Vernunft nicht bestehen konnte, wurde ausgeschieden und bekämpft. Ja selbst die zeitgenössische, heidnische Philosophie blieb nicht ohne allen Einfluß auf die Entwicklung des christlich philosophischen Gedankens, insofern einzelne christliche Denker auch aus dieser manche Ideen entnahmen, die freilich nicht durchweg mit dem christlichen Gedanken sich vertrugen, und deshalb wieder ausgeschieden werden mußten.

10. Den Vätern galt jedoch die Philosophie überall nicht als Selbstzweck; sie ordneten vielmehr selbe immer einem höheren Zwecke unter. Und dieser höhere Zweck, welchem die Philosophie dienen sollte, war die speculative Theologie. Die Entwickelung und Begründung der natürlichen Vernunftwahrheiten sollte die Grundlage bilden, um, auf dieser fußend, auch in die Mysterien des Christenthums einzudringen, und eine speculative Erkenntniß derselben anzustreben, so weit nämlich solches für die menschliche Vernunft überhaupt möglich ist. Die speculative Philosophie sollte culminiren in einer speculativen Theologie, welche, ohne die Ueberververnünftigkeit der christlichen Mysterien zu leugnen, doch ein tieferes Eindringen in deren Inhalt und eine tiefere speculative Begründung der letzteren anstrebte. Das ist es, was die Väter stets als höchstes Ziel im Auge hatten. Nicht als ob sie die Philosophie in der speculativen Theologie hätten aufgehen lassen wollen. Im Gegentheil, sie

unterschieden stets genau zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, und ließen daher die Philosophie als eigene, für sich seiende Wissenschaft stehen; nur sollten die Resultate der Philosophie ihnen zugleich als Mittel dienen zur speculativen Erforschung und Begründung der christlichen Mysterien, und somit zum Aufbau einer speculativen Theologie, soweit solche bei der Uebervernünftigkeit der christlichen Mysterien überhaupt möglich war. Die Philosophie sollte zur speculativen Theologie vorbereiten.

11. Den Mittelpunkt der gesammten christlichen Speculation in der patristischen Zeit aber bildete der göttliche Logos. Schon in der vorchristlichen Philosophie erscheint die Idee eines göttlichen Logos; aber zum wahren und vollkommenen Begriffe dieses Logos konnte jene nicht durchdringen. Erst das Christenthum bestätigte durch das große Wort: Ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος, και ὁ λογος ἠν προς τον θεον, και θεος ἠν ὁ λογος einerseits die Wahrheit dieser Idee, und andererseits gab es den wahren und vollen Begriff des göttlichen Logos, indem es diesen als persönlichen Logos proklamirte, und seine Persönlichkeit als eine innergöttliche bezeichnete. Dadurch war ein ungeheurer Fortschritt in der Erkenntniß angebahnt. Die Idee des persönlichen Logos, welcher der Sohn Gottes ist, gleichen Wesens mit dem Vater, verbreitete Licht über Alles, was bisher dunkel geblieben, und die Lehre, daß dieser Logos Mensch geworden, um die Menschen von der Finsterniß zum Lichte, vom Verderben zum Heile zu führen, ließ den menschgewordenen Logos zugleich als den Mittelpunkt alles menschheitlichen Lebens erscheinen. Es ist daher sehr erklärlich, daß die gesammte christliche Speculation zur Zeit der Väter sich in diesem Mittelpunkte concentrirte. Die Philosophie mußte der Entwickelung der Logoslehre ebenso gut dienen, wie die theologischen Untersuchungen in dieser sich centrirten. Und dieser Dienst war für die Philosophie keineswegs unfruchtbar; im Gegentheil, sie schöpfte daraus den großen Vortheil, daß ihre ontologischen Begriffe viel genauer und sorgfältiger bestimmt und entwickelt werden mußten, als solches bisher der Fall gewesen, weil deren Anwendung auf die Logos- und überhaupt auf die Trinitätslehre solches forderte.

12. Die christliche Kirche war in den ersten Jahrhunderten ihres Bestandes der Gegenstand des Hasses und der Verfolgung von Seite des heidnischen Geistes. Die Christen wurden betrachtet als der Auswurf der Menschheit (peripsema mundi); die Verleumdung ergoß sich stromweise über sie; sie galten als Gottlose und Atheisten, als Menschen, die in ihren geheimen Versammlungen die scheußlichste Unsittlichkeit trieben und die furchtbarsten Verbrechen begingen; alles Unheil und alle Calamitäten, welche damals über das römische Reich hereinbrachen, wurden ihnen zur Last gelegt, als hätten sie selbe durch ihren Abfall von den Göttern verschuldet; die öffentliche Gewalt hob das Schwert gegen sie auf, und überlieferte sie zu Tausenden und Tausenden dem grausamsten und schmachvollsten Tode. Von Seite der heidnischen Philosophie wurde das Christenthum mit seinem gekreuzigten Gotte verachtet und verspottet; die heidnischen Gelehrten gaben sich alle Mühe, die christ-

liche Lehre als unbegründet, als absurd und vernunftwidrig darzustellen; sie suchten durch eine neue philosophische Weltanschauung die heidnische Volksreligion zu reformiren, um dadurch dem christlichen Geiste ein Paroli zu bieten: kurz, sie thaten Alles, um das aufstrebende Christenthum aus dem Felde zu schlagen, und den Besitzstand des heidnischen Geistes aufrecht zu erhalten.

13. Mit diesen Verhältnissen hatte daher auch die christliche Philosophie von dem Augenblicke an, wo sie in den Fluß ihrer Entwickelung eintrat, zu rechnen. Sie konnte sich nur entwickeln in beständigem Kampfe mit dem heidnischen Geiste. Die christlichen Gelehrten mußten es als eine ihrer ersten und vornehmsten Aufgaben betrachten, das Christenthum zu vertheidigen gegen die Verleumdungen, welche auf selbes gehäuft wurden, sowie gegen die sophistischen Einwürfe von Seite der heidnischen Philosophen. Auch der heidnischen Gewalt mußten sie entgegentreten, und ihr beweisen, daß und inwiefern die Verfolgungen, welche sie über die Christen verhängte, ungerecht und grausam seien. Und wenn die heidnischen Gelehrten in ihrem Wissensdünkel auf ihre Philosophie pochten, und im Vergleich mit dieser das Christenthum in Schatten stellten, so mußten sie die Irrthümer dieser Philosophie blos legen, und ihr gegenüber die Herrlichkeit der christlichen Wahrheit in's Licht stellen. So kam es, daß in der christlichen Philosophie der patristischen Zeit, namentlich in den ersten Stadien ihrer Entwickelung, das apologetische Moment im Vordergrund stand. Die Apologie des Christenthums gegen den heidnischen Geist war die Signatur, unter welcher die christliche Philosophie dieser Zeit zuerst auftrat, und gerade das Interesse dieser Apologie war es dann auch, welches später die christlichen Gelehrten zur eigentlichen positiven Speculation sollicitirte.

14. Dazu kommt dann noch ein anderer Gesichtspunkt. Schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche traten Häresien auf. Die Häretiker verweigerten dem Inhalte der christlichen Offenbarung in der Fassung, wie selber von der christlichen Kirche getragen und vertreten wurde, die Anerkennung. Sie zogen sich auf ihre eigene subjective Ansicht zurück, und faßten den Offenbarungsinhalt in der Weise auf, wie es ihnen gutdünkte, nicht wie die christliche Kirche ihn vertrat. Präoccupirt von philosophischen Lehrmeinungen, welche nicht auf dem Boden des christlichen Geistes erwachsen waren, sondern außerhalb des Christenthums standen, glaubten sie, das Christenthum müsse sich nach diesen philosophischen Ansichten richten, müsse nach den Forderungen derselben umgebildet werden, und so kamen sie zu Lehrsätzen, welche mit den Lehren der Kirche sich nicht in Einklang bringen ließen, vielmehr ihnen direct widersprachen. Ihr Standpunkt war daher wesentlich der rationalistische. Statt die christliche Lehre im Sinne der Kirche als unantastbare Wahrheit anzuerkennen, und ihr dann als Leitstern in ihren philosophischen Forschungen zu folgen, proklamirten sie vielmehr umgekehrt ihre subjective Vernunft, resp. ihre vorgefaßten philosophischen Ansichten als das Erste und Maßgebende, und suchten den Inhalt des Christenthums darnach zu deuten. So wurden sie

Häretiker, und bekämpften nun auch ihrerseits und von ihrem Standpunkte aus die kirchliche Lehre.

15. So kam es, daß die christliche Speculation in der patristischen Zeit nicht blos den Kampf gegen die heidnische Philosophie und ihre Angriffe auf das Christenthum zu führen hatte, sondern daß sie auch in ihrem ganzen Entwickelungsgange fortwährend Front machen mußte gegen die Häresie, die in den mannigfaltigsten Gestalten hervortrat und die sonderbarsten Irrthümer zu Tage förderte. Mit den apologetischen Operationen gegen das Heidenthum ging daher bei den Vätern und Kirchenschriftstellern dieser Zeit der Kampf gegen die Häretiker stets Hand in Hand. Sie bekämpften den Standpunkt, welchen letztere einnahmen, und die Lehren, welche sie predigten. Und da diese Lehren im Wesentlichen stets auf falschen philosophischen Anschauungen beruhten und aus diesen sich ergaben, so begnügten sich die Väter nicht blos damit, sie blos vom positiven Standpunkte, vom Standpunkte der heiligen Schrift und der Tradition aus zu bekämpfen, sondern sie suchten auch die philosophischen Grundlagen derselben aus den Angeln zu heben, d. h. sie widerlegten sie auch mit philosophischen Gründen. So kam es, daß auch aus dieser Bekämpfung der Häresien die christliche Speculation Gewinn zog, insofern sie dadurch veranlaßt wurde, ihren Gesichtskreis in philosophischer Beziehung immer mehr zu erweitern.

16. Die Geschichte der christlichen Philosophie in der patristischen Zeit zerfällt in drei Perioden. Die erste Periode umfaßt die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit, und reicht bis zum Concil von Nicäa (vornicänische Periode). Das ist die Periode der Entstehung und allmähligen Ausbildung der patristischen Philosophie. Mitten in den Stürmen der Verfolgung beginnt die christliche Philosophie ihren Entwickelungsgang, und schreitet unaufhaltsam fort, so daß uns am Ende dieser Periode schon ein reicher Schatz christlicher Speculation vorliegt. Die zweite Periode bezeichnet die Blüthezeit der patristischen Philosophie, und umfaßt das vierte, sowie die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts. Die christliche Kirche hatte im Anfange dieser Periode ihre Freiheit endlich errungen, und nun konnte auch die christliche Speculation ihre volle Kraft entfalten. Es entwickelte sich daher von jetzt an ein reges wissenschaftliches Leben im Schoße der Kirche; die größten Kirchenlehrer der ersten christlichen Zeiten gehören dieser Periode an. Es folgt dann endlich die dritte Periode, die Periode des Ausganges der patristischen Philosophie, die von der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts bis zum Beginne des Mittelalters mit Karl dem Großen reicht. In dieser Periode kommt die Entwickelung der patristischen Philosophie zum Stillstande, jedoch nicht in Folge einer Erlahmung des christlich philosophischen Geistes, sondern weil das Hereinbrechen der Völkerwanderung und der dadurch veranlaßte Umsturz aller bestehenden Verhältnisse die Weiterentwickelung der christlichen Philosophie äußerlich unmöglich machte.

17. Somit werden wir im Folgenden die Geschichte der patristischen Philosophie nach diesen drei Perioden darzustellen haben. Die Eintheilung ist daher folgende:

1. Erste Periode: Entstehung und allmählige Ausbildung der patristischen Philosophie in den ersten drei christlichen Jahrhunderten.

2. Zweite Periode: Blüthezeit der patristischen Philosophie im vierten und fünften Jahrhundert.

3. Dritte Periode: Ausgang der patristischen Philosophie vom fünften Jahrhundert an bis zum Beginn des Mittelalters.

18. Da aber, wie wir gesehen, die patristische Philosophie im beständigen Kampfe mit dem heidnischen Geiste einerseits und mit der Häresie andererseits sich entwickelt, so wird es zum Verständniß dieser Entwickelung nothwendig sein, daß wir auch die heidnische Philosophie dieser Zeit, sowie die im Laufe der Jahrhunderte hervortretenden Häresien in unserer Darstellung nicht unberücksichtigt lassen. Es könnten ja die Widerlegungen, welche die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller den Angriffen der Heiden, sowie den Lehren der Häretiker angedeihen ließen, und in welchen sie so reiche Schätze speculativer Gedanken niederlegten, weder genügend verstanden noch ausreichend gewürdigt werden, wenn nicht vorher der Lehrinhalt der heidnischen und häretischen Systeme dargelegt würde. Wir werden also, bevor wir auf die Entwickelungsgeschichte der patristischen Philosophie eingehen, zuerst einen Blick werfen auf zeitgenössische, heidnische Philosophie, insofern sie zur Bekämpfung des Christenthums vorgeht. Dann aber werden wir bei der Darstellung der einzelnen Perioden der patristischen Philosophie die Ordnung einhalten, daß wir, bevor wir die Darstellung des Inhaltes und des Fortganges der patristischen Philosophie in der jeweiligen Periode in Angriff nehmen, zuerst einen Ueberblick über den Lehrinhalt jener Häresien geben, welche in diese Periode fallen. Damit dürfte eine erschöpfende Darstellung des gesammten geschichtlichen Materials zu erzielen sein.

Ein Blick auf die heidnische Philosophie dieser Zeit in ihrem Kampfe gegen das Christenthum.

1. Anfangs blieb das Christenthum von dem heidnischen Geiste auf dem Gebiete der philosophischen Doctrin noch unbehelligt. Das Christenthum war anfangs zu verachtet, als daß der stolze heidnisch philosophische Geist davon hätte Notiz nehmen mögen. Man überließ es der Staatsgewalt, auf dem Wege der Verfolgung mit der verachteten „Sekte" der Christen fertig zu werden. So kam es, daß mehr als ein Jahrhundert nach dem Hingange Christi verging, ohne daß ein Heide es versucht hätte, das Christenthum wissenschaftlich zu bekämpfen.

2. Als aber das Christenthum ungeachtet aller blutigen Verfolgungen immer weiter sich ausbreitete, und die edelsten und begabtesten Geister in den Lichtkreis des Christenthums eintraten, da mußte auch die heidnische Philosophie auf diese wunderbare Erscheinung aufmerksam werden. Sie war genöthigt, aus ihrer stolzen Reserve herauszutreten, und den Kampf gegen das Christenthum auf dem Gebiete des Gedankens aufzunehmen; denn es galt nun, ihr eigenes Ansehen und im weiteren Verlaufe sogar ihre Existenz dem Christenthum gegenüber aufrecht zu erhalten. Und so beginnt denn von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an ein mächtiges Ringen, eine große und gewaltige Bewegung auf dem Gebiete der heidnischen Philosophie, um das Christenthum, diese unwiderstehlich vordringende und immer weiter um sich greifende Macht zu eliminiren, und die bisher behauptete ausschließliche Herrschaft über die Geister zu retten.

3. Der erste heidnische Philosoph, der auf dem Kampfplatz gegen das Christenthum heraustrat, war Celsus (um 150 n. Chr.). Er schrieb unter dem Titel: Λογος ἀληθης eine Schrift gegen das Christenthum, die Aufsehen erregt haben muß, weil Origenes sich veranlaßt sah, eine Widerlegung jener Schrift unter dem Titel: »Contra Celsum« erscheinen zu lassen. Des Celsus Buch ist nicht auf uns gekommen; wir können aber die Hauptgedanken desselben aus der genannten Widerlegungsschrift entnehmen. Dem Celsus erscheint das Christenthum, namentlich die Lehre von der Gottheit Christi als eine Thorheit. Das ganze Leben Christi erscheint ihm dazu angethan, die Ansicht der Christen, daß Christus Gott sei, zu widerlegen. Er kann die Armuth und Niedrigkeit des Herrn mit seinen epikuräischen Vorstellungen von

der Glückseligkeit und Bedürfnißlosigkeit der Götter nicht vereinbaren. Daß Jesus seine Jünger aus dem arbeitenden Volke, aus „übelberüchtigten" und „verkommenen" Zöllnern und Schiffern wählte, daß er einen Verräther darunter hatte — all das gebraucht er als Grund, um die Person Christi zu bemängeln und dessen Gottheit zu bestreiten. Und gar sein Leiden und Tod — wie sollte das, was hievon erzählt wird, mit der Würde eines Gottes verträglich sein! Die Auferstehung Jesu, auf welche seine Anhänger sich so viel zu Gute thun, ist schlechterdings nicht beglaubigt.

4. Die ganze Lehre des Christenthums von der Person Christi läuft nach Celsus auf Vergötterung eines verstorbenen Menschen hinaus, und erscheint daher nicht besser und nicht schlechter, als jede andere Apotheose. Wie hätte auch der Sohn Gottes auf die Welt herabsteigen können! Das hätte ja ohne Veränderung Gottes, und zwar ohne eine Veränderung vom Guten zum Schlechten, vom Vollkommenen zum Häßlichen nicht geschehen können! Und wenn er deshalb auf die Welt kam, um den Menschen die wahre Religion zu bringen: warum ist er denn dann so spät erschienen? Ist es Gott jetzt erst nach so langer Zeit eingefallen, das Leben der Menschen zu bessern, und hat er sich früher nicht darum bekümmert? Dazu kommt, daß die Christen von ihrem Christus auch eine Auferweckung aller Todten erwarten. Wie kann man denn dem Fleische, daß gänzlich unrein und mit allen möglichen Armseligkeiten behaftet ist, Ewigkeit beilegen! Das ist ja gegen alle Vernunft. Die angeblichen Wunder, welche Jesus gewirkt, beweisen für die Wahrheit des Christenthums nichts; denn Jesus selbst hat gesagt, daß auch andere Leute auftreten würden, welche dieselben Wunder thun würden, aber schlechte Menschen und Zauberer seien. Also leugnet er selbst nicht, daß solche Dinge nichts Göttliches, sondern Werke von schlechten Menschen sein können. Wie sollte man also gerade ihn wegen solcher Werke als Gott anerkennen müssen?

5. In dieser Weise und in diesem Tone argumentirt Celsus weiter. Man sieht, es mangelt diesem Manne das Verständniß des Christenthums gänzlich. Seine Einwürfe dokumentiren überall einen oberflächlichen, seichten Rationalismus, der allerdings dem skeptischen Geiste des damaligen Heidenthums entsprach.

6. Auf dem gleichen Standpunkte stand Lucian von Samosata (um 200 n. Chr.) Es sind die Waffen des Spottes und der Verachtung, welche er gegen das Christenthum handhabt; von einer nur einigermaßen beachtenswerthen wissenschaftlichen Widerlegung ist bei ihm keine Rede. Eine solche hätte nur von irgend einem philosophischen oder positiven Standpunkte aus versucht werden können; und Lucian hatte außer seinem Epicuräismus von der Philosophie nur dürftige und oberflächliche Kenntnisse. Das Christenthum ist für ihn nur eine neue ergötzliche Thorheit unter den vielen menschlichen Thorheiten, ein neues buntes Steinchen in dem Kaleidoskop menschlicher Schwächen und Narrheiten.

Rationalistische Bemängelung einerseits und Spott und Verhöhnung

andererseits waren es also, welche man anfänglich als Waffen gegen das Christenthum gebrauchte.

7. Dabei blieb es jedoch nicht. Von anderer Seite mochte man wohl einsehen, daß solche Waffen im Kampfe gegen das Christenthum keinen Erfolg versprachen. Eine Macht, welche einen bis dahin gar nicht geahnten sittlichen Aufschwung im Schoße des Menschengeschlechtes hervorrief, eine Macht, die den Samen der Heiligkeit in den Herzen der Menschen anpflanzte, die ihre Anhänger Alles verlassen ließ, was die Welt Angenehmes und Begehrenswerthes bot, um ihr Glück einzig in Gott zu suchen: eine solche Macht ließ sich durch oberflächliches Raisonnement und feilen Spott nicht aus dem Felde schlagen — das mochte und mußte Vielen einleuchten. Man kam daher von dieser Seite zu der Ueberzeugung, daß Leben nur durch Leben bekämpft werden könne, daß man also der lebendigen Macht des Christenthums eine andere Macht entgegenstellen müsse, von der man sagen konnte, daß sie das Gleiche und noch Größeres im Leben leiste als das Christenthum, daß man thatsächlich zeigen müsse, wie der religiös sittliche Aufschwung, den das Christenthum herbeiführte, nicht dessen ausschließliches Eigenthum sei, daß vielmehr auch auf dem Gebiete des heidnischen Geistes ein noch weit höherer religiös-sittlicher Aufschwung sich erzielen lasse, der dazu angethan sei, das Christenthum in Schatten zu stellen und die öffentliche Meinung von ihm abzukehren. Und als solche dem Christenthum ebenbürtig gegenüberstehende lebendige Macht trat nun die Philosophie auf.

8. Damit war auf dem Gebiete der heidnischen Philosophie eine großartige Veränderung eingeleitet. Die heidnische Philosophie sollte selbst eine lebendige religiöse Macht werden, um als solche die religiöse Macht des Christenthums zu überwinden. In der Philosophie und durch diese sollte die heidnische Religion regenerirt werden. Zu diesem Zwecke suchte man vorerst die inhaltsleer gewordene Schale der heidnischen Mythologie mit einem neuen philosophischen Inhalte zu erfüllen. Man griff, um dieses Ziel zu erreichen, zu orientalisch religiösen Ideen. Diese wurden in den Rahmen der speculativen Begriffe der griechischen Philosophie gefaßt, und damit zu einem religionsphilosophischen System erhoben, das eben die höhere, ideale Auffassung der heidnischen Religion repräsentiren sollte. Diese Religionsphilosophie sollte aber alsdann nicht bloße Theorie bleiben; sie sollte vielmehr in's Leben übergehen; der Philosoph sollte das, was er lehrte, zugleich darleben; die Philosophie sollte nicht blos Religionstheorie sein, sondern selbst Religion, religiöses Leben werden. In dieser Gestalt sollte sie den Geistern imponiren und sie von dem Christenthum abziehen[1]).

---

1) Wir wollen nicht sagen, daß die heidnische Philosophie, als sie in solcher Weise sich umzugestalten suchte, gleich anfangs solches in bewußtem Gegensatze gegen das Christenthum that; aber dieser Gegensatz lag nun einmal im Wesen dieses Umgestaltungsprocesses, und es währte daher auch gar nicht lange, so trat er bei den Trägern dieses Processes auch ganz bewußt hervor und wurde ausdrücklich gegen das Christenthum geltend gemacht.

9. Und da treffen wir nun die merkwürdige Erscheinung, daß diese heidnische Religionsphilosophie überall mit analogen Mitteln zu operiren suchte, wie das Christenthum, so daß in derselben durchweg eine Art Nachäffung des Christenthums zu Tage tritt. So stellt das Christenthum seinen Gläubigen ein sittliches Ideal zur Nachahmung vor in der Person Christi, des Gottmenschen, der nach seiner menschlichen Natur die ganze sittliche Vollendung in sich darstellte, so daß er von sich sagen konnte: Quis ex vobis arguet me de peccato? Die Nachfolge Christi ist nach den Grundsätzen des Christenthums maßgebend für das christliche Leben, gemäß dem Worte des Herrn: „Folget mir nach!" Das reformirte Heidenthum, die heidnische Religionsphilosophie dieser Zeit suchte nun gleichfalls ein solches Ideal des sittlichen Lebens zu gewinnen. Darum stattete sie ihre Begründer, ihre Hauptvertreter, wohl auch ältere heidnische Weise mit allen sittlichen Vorzügen aus und hüllte sie in den Nimbus einer Art heidnischer Heiligkeit. Sie galten ihnen als Menschen, die nicht blos durch Weisheit und Gelehrsamkeit, sondern auch durch ein sittlich vollendetes Leben sich auszeichneten, und daher auch Andern zum Vorbild dienen konnten.

10. Das Christenthum war mit dem Wunder in die Welt eingetreten; es hatte durch das Wunder seinen göttlichen Ursprung und seine Berechtigung besiegelt. Das Wunder blieb auch als göttliche Gabe perennirend in der christlichen Kirche, und in den ersten christlichen Jahrhunderten trat es, namentlich bei den Martyrien, oft genug zu Tage. Die reformirte heidnische Philosophie dieser Zeit wollte auch ihre Wunder haben. Aber wie selbe bekommen? Man griff nach magischen, theurgischen und nekromantischen Künsten, um den Schein des Wunderbaren zu erzeugen. Der alte heidnische Aberglaube erwachte damit wieder in voller Kraft; nur hatte er jetzt ein philosophisches Gewand angezogen, insofern die Philosophie die Möglichkeit theurgischer, magischer und nekromantischer Künste aus ihren eigenen Principien darzuthun suchte. Niemals wohl grassirte die abergläubische Wundersucht in dem Grade und in der Ausdehnung wie unter den Adepten des reformirten Heidenthums dieser Zeit.

11. Das Christenthum hat das große Princip der Selbstverleugnung auf die Welt gebracht, und gibt dem Menschen den Rath, wenn er vollkommen werden wolle, „wie sein Vater im Himmel vollkommen ist", Alles zu verlassen und Christo nachzufolgen. Es führt damit den Menschen auf die Bahn der christlichen Ascese, und auf dieser Bahn mag der Mensch wohl hin und wieder dazu gelangen, daß er durch außerordentliche Gnadenerleuchtung von Seite Gottes vorübergehend zur Schauung göttlicher Geheimnisse emporgehoben wird. — Die heidnische Philosophie dieser Zeit wollte auch in dieser Richtung nicht zurückstehen. Sie wollte gleichfalls den Menschen in eine innigere Vereinigung mit Gott bringen, sie wollte gleichfalls eine mystische Erhebung inauguriren und dem Menschen die Bahn zu derselben eröffnen. Sie griff daher auf den pantheistischen Mysticismus der orientalischen Religionen zurück, und wies ihre Adepten an, ihre Seele vom Leibe, welcher jener doch

nur als ein feindliches Element anhänge, zurückzuziehen, sich in sich selbst zu versenken, und dann auf diesem Wege endlich zur unmittelbaren Anschauung des Göttlichen sich hinaufzuarbeiten. Die Uebung dieser mystischen Ascese galt als die höchste Blüthe des sittlichen Lebens, und an sie knüpft sich dann auch für den Menschen nach der Ansicht dieser philosophischen Sekten die Fähigkeit zur „Wunderwirkung".

12. Das Christenthum führt seinen Inhalt auf göttliche Offenbarung zurück, und nimmt deshalb für sich göttliche Beglaubigung in Anspruch. Die Christen hatten ihre heiligen Bücher, die ihnen als vom göttlichen Geiste inspirirte Bücher galten. Sie protestirten dagegen, für eine bloße philosophische Sekte angesehen zu werden, sie beriefen sich nicht auf die Entdeckungen eines wie immer hervorragenden Geistes, sondern auf göttliches Zeugniß, auf göttliche Offenbarung, die ihnen in Christo zu Theil geworden. — Die heidnische Religionsphilosophie dieser Zeit suchte auch in dieser Beziehung dem Christenthume die Wage zu halten. Sie suchte gleichfalls ihre Lehre in letzter Instanz auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Man producirte alte Bücher, welche angeblich ihren Ursprung von Göttern ableiteten, resp. aus göttlicher Inspiration niedergeschrieben sein sollten. Alles wurde aufgeboten, um für die neue Philosophie eine bis in's tiefste Alterthum zurückgehende Tradition zu gewinnen, und diese dann in ihrem ersten Ursprunge auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Daß hiebei die willkürlichsten Erdichtungen mitunterliefen, ist wohl von selbst klar.

Das also ist der Standpunkt, auf welchen die heidnische Philosophie in den ersten Jahrhunderten des Christenthums sich stellte. Es ist von großem Interesse, den Fortgang dieser Entwickelung auf dem Gebiete des heidnischen Geistes zu verfolgen.

13. Schon der Neupythagoräismus, welcher noch in der vorchristlichen Zeit entstanden war, trat nachträglich in diese Richtung ein. Es begegnet uns da die eigenartige Persönlichkeit des Neupythagoräers Apollonius von Tyana. Er lebte zur Zeit Nero's und seiner Nachfolger, und wird von alten Schriftstellern als Magier, von Origenes als Philosoph, von Dio Cassius als Zauberer bezeichnet. Mit der Person dieses Apollonius wurden nun seit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts eine Menge Sagen verknüpft, welche sämmtlich darauf hinausgingen, aus Apollonius einen heidnischen Heiligen, Propheten und Wunderthäter zu machen, ihn als Ideal religiös-sittlicher Vollkommenheit im heidnischen Geiste hinzustellen, und damit in seiner Person dem von den Christen angebeteten Christus ein heidnisches Gegenbild entgegenzusetzen. Er wurde als ehrwürdiger Greis dargestellt, und sein Bild fand sich in vielen Tempeln.

14. Auf Anregung der Julia Domna, der Gemahlin des Kaisers Severus, schrieb der Neupythagoräer Flavius Philostratus im Anfange des dritten Jahrhunderts, also hundert Jahre nach des Apollonius Tode, eine Lebensgeschichte dieses heidnischen „Heiligen", in welcher er alle Sagen über letzteren zusammenstellte. Er hielt sich dabei vorzugsweise an die „Erin-

nerungen" eines gewissen Damis, des Schülers und unzertrennlichen Gefährten des Apollonius, sowie auch an eine Schrift des Maximus von Aegea, in welchem dieser die Thaten des Apollonius in seinem (des Maximus) eigenen Vaterlande erzählte, sowie an einige andere traditionelle Berichte. Da wimmelt es denn von sog. Wunderthaten, welche Apollonius ausgeführt haben soll, so daß man einen phantastischen Roman vor sich zu haben glaubt.

15. Da wird erzählt, wie sich schon an die Geburt des Apollonius wunderbare Zeichen geknüpft hätten, z. B. ein Blitzstrahl, der sich in die Erde senkte, dann in den Aether sich erhob und dort verschwand. Es wird erzählt von seiner großen Frömmigkeit, und wie er ein höheres Wissen besaß, in Kraft dessen er Blicke in die Zukunft that und Sprachen verstand und redete, die er nie erlernt hatte. Es wird von Wundern berichtet, die er wirkte, wie er z. B. Dämonen austrieb, ein todtes Mädchen zum Leben erweckte, das Winseln eines gezähmten Löwen dahin deutete, daß der Löwe sagen wolle, in ihm sei die Seele eines Menschen, des Königs Amasis von Aegypten, die von ihm Hilfe begehre. Es wird erzählt, wie er nach Indien zu den Brahmanen und nach Aegypten zu den Gymnosophisten ging, und deren Weisheit beschämte. Unter Domitian in den Kerker geworfen, verschwand er durch ein Wunder aus demselben. Auch sein Tod war wunderbar. Er sei zu Lindus in den Tempel der Athene gegangen und dort verschwunden. All dieses und noch viele andere barocke Dinge erzählt Philostratus. Die Tendenz ist ganz unverkennbar. In Apollonius sollte den Heiden eine Persönlichkeit vorgehalten werden, welche als Ideal der Vollkommenheit erscheint, und noch mit viel größerem Rechte als Wunderthäter und Heiland des Menschengeschlechtes betrachtet werden müßte, als der Christus der Christen.

16. Ihren Höhepunkt aber erreichte die reformatorische Bewegung des heidnischen Geistes, von welcher wir sprechen, in der neuplatonischen Philosophie, welche gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in's Leben trat, deren Stifter Ammonius Sakkas, deren Hauptvertreter dagegen dessen Schüler Plotinus (205—270) war. Der Neuplatonismus war ein System, in welchem alles Positive, was sich im Heidenthume noch vorfand, alle Elemente, welche der Skepticismus noch nicht zersetzt hatte, sich zusammenfaßten, um dem menschlichen Geiste in seinem Durste nach Wahrheit volle Befriedigung zu gewähren. Der Neuplatonismus war aber nicht blos Lehre; er war auch eine That des antiken Lebens, ein weltgeschichtlicher Lebensproceß der griechisch römischen Welt, zu welchem sie ihre gesammte noch übrige geistige Kraft einsetzte.

17. Der Neuplatonismus, wie er von Plotinus vertreten ist, beruht auf dem Princip der Emanation. Der Urgrund aller Dinge, lehrt Plotin, ist das Eine (auch das Gute genannt), das als solches über aller Vernunft steht. Dieses Ureine ist das absolut Formlose. Von ihm kann keine Eigenschaft im eigentlichen Sinne prädicirt werden; es ist über alle Eigenschaften und Benennungen erhaben; es ist unaussprechbar. Es ist nicht das Seiende (το ὀν), nicht ουσια, nicht Leben, nicht Schönheit, nicht νους; es ist vielmehr

das Ueberseiende, das Ueberwesende, das Ueberlebende, das Ueberschöne, das Uebervernünftige, u. s. w. Ja selbst die Prädikate der Einheit und der Güte überragt es: es ist das Uebereine, das Ueberguto. Aus diesem Ureinen, als dem ersten Princip, geht dann durch Emanation das Viele hervor. Es ist nämlich die Natur des Guten, sich mitzutheilen, sich in Anderes zu ergießen. Daher muß auch das Ureine als das Urgute ein Anderes aus sich emaniren lassen, um sich ihm mitzutheilen. Und das ist das Viele. Nicht als ob das Ureine in diesem seinem Hervorgehen in das Viele seiner absoluten Transcendenz verlurstig ginge; das Eine wird nicht das All; sondern es bleibt immer über dem All (προ παντων). Das Eine kann zwar in dem Sinne zugleich Alles genannt werden, als Alles aus ihm hervorgeht; aber es ist doch zugleich wieder Nichts von Allem, weil und insofern es in seinem Ansichsein stets transcendent bleibt über dem All.

18. Dasjenige nun, was aus dem Ureinen zunächst und unmittelbar emanirt, ist der Νους. Dieser ist die Einheit aller νοητα, aller intelligiblen Wesenheiten. Er denkt sich, und in diesem Sichselbstdenken gestalten sich jene intelligibeln Wesenheiten in ihm zu Ideen; er ist somit auch die Einheit aller Ideen. In dieser Einheit findet sich noch keine Diremtion der Unterschiede; der Νους ist einheitliche Weltvernunft, untheilbare Entelechie. Aus dem Νους emanirt dann wiederum die Weltseele, und zwar in derselben Weise, wie jener aus dem Ureinen. Und wie der Νους das Abbild des Einen, so ist die Seele das Abbild des Νους. Das Ende und die Grenze der Emanation bildet endlich die Materie. Wie ein Erstes, sagt Plotin, so muß auch ein Letztes in der Emanation sein, das als Letztes nicht mehr erzeugt, sofern die Kraft der Zeugung in ihm als dem Letzten erloschen ist. Dieses letzte ist die Materie. Sie ist gewissermaßen die Hefe, der letzte Niederschlag der Emanation. Sie steht im Gegensatze zu dem Idealen. Sie ist daher auch das Böse und die Quelle alles Uebels und alles Bösen.

19. Zwischen dieser Materie nun als der äußersten Grenze der Emanation und der Weltseele liegt die sinnliche Welt. Die im Νους enthaltenen Ideen sind nämlich zugleich weltbildende Kräfte; durch die Weltseele steigen sie in die Materie herab, werden zu bestimmenden Formen der letzteren, und dadurch entsteht die unübersehbare Vielheit der verschiedenen Wesen, welche zusammen die Welt ausmachen. Die sinnliche Welt ist somit das Spiegelbild der übersinnlichen Welt, des Νους. Doch ist dieses Bild nur sehr unvollkommen. Denn abgesehen davon, daß der Νους nicht in seiner an sich seienden Einheit, sondern nur nach der Vielheit der in ihm enthaltenen Ideen in der Erscheinungswelt zur Offenbarung kommen kann, und daher nur λογοι σπερματικοι in letzterer erkennbar sind, ist auch die Materie schon an und für sich wenig fähig, das Ideale aus sich wiederzuspiegeln, weil sie, wie wir gesehen, in einem gewissen gegensätzlichen Verhältnisse zum Uebersinnlichen steht.

20. Das Körperliche, insofern es uns im Unterschiede vom Idealen als etwas Stoffliches gegenübertritt, ist nur scheinbar ein solches. Die Acci-

dentien nämlich, welche dem Körper eigenthümlich sind, wie Quantität, Dichtigkeit, Gestalt, Figur u. s. w. sind an sich lauter rein intelligible Elemente. Denkt man sich aber von dem Körper alle diese Accidentien hinweg, dann bleibt Nichts mehr übrig, was man Körper nennen könnte; der ganze Körper als solcher ist verschwunden. Daraus folgt, daß das, was wir Körper nennen, gar nichts anderes ist, als das Resultat der Verbindung und des Zusammenseins gewisser an sich rein intelligibler Qualitäten. Aus dem Zusammensein dieser Qualitäten entsteht der Schein der Körperlichkeit, der aber sogleich verschwindet, wenn das Denken an ihn herantritt, in der Abstraktion jene Qualitäten aus ihrem Zusammensein loslöst und sie von einander trennt. Alles löst sich somit in Ideales auf. Es ist das auch ganz selbstverständlich; denn der Begriff der idealistischen Emanation, auf welcher der Neuplatonismus beruht, läßt eine wahre und eigentliche Körperlichkeit nicht zu.

21. Der Mensch hält die Mitte zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen; er besteht aus Leib und Seele. Wie nun die allgemeine Weltseele mit dem Νοῦς, ihrem Erzeuger innerlich vereinigt, und dadurch vernünftig ist, so ist der göttliche Νοῦς auch den einzelnen Menschenseelen, die nur in der allgemeinen Seele ihren Bestand haben, immanent, und ist der Grund ihrer Vernünftigkeit. Der Νοῦς ist demnach der Mittelpunkt der Seele, der Kern ihrer Persönlichkeit. Und da der Νοῦς selbst wiederum wie aus dem Ureinen, so auch in dem Ureinen als in seinem Princip ist, so berührt die Seele im Νοῦς zugleich auch das erste Princip, das Ureine, und steht mit ihm in innerer Lebenseinheit. Demnach ist die sinnliche Wahrnehmung gewissermaßen nur ein Träumen der Seele. Um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, muß die Seele von den Sinnen sich zurückziehen, und in ihren Mittelpunkt, den Νοῦς sich sammeln. Im reinen Denken geht ihr die Erkenntniß der Wahrheit auf. Und geschieht dieses, dann ist damit für die Seele noch eine höhere Stufe der Erkenntniß angebahnt — die Schauung des Ureinen. Das führt uns zu dem neuplatonischen Mysticismus.

22. Die Leiblichkeit, weil aus der Materie entstammend, ist eigentlich ein Uebel, welches der Seele anhaftet, und durch ihre sinnlichen Gelüste und Strebungen die Seele befleckt, sowie ihren geistigen Blick trübt. Aufgabe des Geistes ist es somit vor Allem, die leiblichen Gelüste zu bekämpfen, und die Befreiung vom Leibe anzustreben. Dies geschieht durch die Ascese. Hat nun aber der Geist auf dem Wege der Ascese von seiner Leiblichkeit sich befreit und in den Mittelpunkt seines Wesens, in den Νοῦς sich concentrirt dann verbreitet sich ein außerordentliches Licht über ihn und wird dadurch das Auge der mystischen Schauung in ihm eröffnet. Er erhebt sich zur Ekstase, in welcher er das Ureine unmittelbar erschaut. Da verschwinden Vorstellung, Bewußtsein, Denken; alle niederen Stufen der Erkenntniß werden absorbirt in dieser Schauung des Ureinen. Zugleich tritt dann der also Bevorzugte in Communication mit den höheren göttlichen Kräften, und vermag durch selbe, indem er sich ihrer bedient, wunderbare Thaten zu vollbringen, sowie auch

in die Zukunft zu sehen. Er wird Thaumaturg und Prophet. Er ist dann für Alle ein Gegenstand der Bewunderung und Verehrung. In der Ekstase ist er endlich auch zur höchsten Stufe der Glückseligkeit gelangt.

23. Das ist der wesentliche Inhalt der neuplatonischen Philosophie. Fragen wir nun, wie diese Philosophie zum Christenthum sich stellte, so findet sich eine directe Bekämpfung des letztern bei den Urhebern des Systems noch nicht, weder bei Ammonius Sakkas, noch bei Plotinus. Doch liegt der Gegensatz dieser Philosophie gegen das Christenthum offen zu Tage, und es währte daher auch gar nicht lange, so trat er auch formell hervor. Der Neuplatonismus erzeugte eine Reihe der heftigsten Gegner des Christenthums, welche die Spitze der neuplatonischen Lehrsätze direct gegen das Christenthum kehrten, es bekämpften, und die neuplatonische Welt- und Lebensanschauung an die Stelle der christlichen zu setzen suchten. Der Neuplatonismus wird in seinem geschichtlichen Fortgange zu einem stetigen Gegner des Christenthums, dem er freilich zuletzt unterliegen mußte.

24. Einer der heftigsten neuplatonischen Gegner des Christenthums war schon Porphyrius, ein unmittelbarer Schüler Plotins (233—304). Er war unstreitig der bedeutendste Geist, den das Heidenthum damals aufzuweisen hatte. Für die Regenerirung des heidnischen Religionswesens im Sinne des Neuplatonismus hat er eine rastlose und vielseitige Thätigkeit entwickelt; ebenso aber auch in der Bekämpfung des Christenthums. Seine Schriften sind freilich bis auf wenige Fragmente verloren gegangen; aber letztere reichen doch hin, um ein Bild seiner Denkweise zu gewähren. Da treffen wir zunächst seine „Philosophie aus Orakelsprüchen“, in welcher Schrift er die alten Orakelsprüche des Heidenthums sammelte und ordnete. Der Zweck, den er hiebei verfolgte, war dieser, eine mit Belegen versehene Darstellung der in den Orakeln nach der Meinung des Porphyrius enthaltenen philosophischen Ideen zu geben. So erhielt das Heidenthum zu später Stunde noch eine „Offenbarungsurkunde“, analog den heiligen Schriften der Juden und Christen, und ein daraus gezogenes System. Was aber in diesem Buche vorgebracht wird, das strotzt zum großen Theile von verrücktem Aberglauben und widerlichem Teufelsdienst, so daß man versucht ist, das Buch weniger eine „Philosophie“, als vielmehr ein Compendium der Zauberei, Nativitätsstellerei, ein Ritual des Götzendienstes und eine Vertheidigung all dieses Unfuges auf Grund der Götteraussprüche zu nennen.

25. Vorzugsweise aber muß uns hier interessiren eine weitere Schrift des Porphyrius unter dem Titel: „Fünfzehn Bücher gegen die Christen.“ In dieser fand seine Abneigung gegen das Christenthum ihren schärfsten Ausdruck. Sie rief von christlicher Seite mehrere Gegenschriften hervor. Aus diesen können wir den wesentlichen Inhalt der gedachten Schrift entnehmen. Die Einwürfe, die er gegen das Christenthum vorbringt, sind größtentheils gleichlautend mit jenen, die wir schon bei Celsus getroffen haben. Die allegorische Schriftauslegung, wie sie damals bei den Christen im Gebrauche war, tadelt er heftig. Damit suche man den Geist nur von

dem wahren Sachverhalte abzuziehen und zu betäuben. Die Wunder der Apostel seien auf magische Künste zurückzuführen, und zudem seien diese Wunder der Apostel nur wenige, und bei weitem nicht so groß, wie z. B. die der ägyptischen Magier, des Apollonius oder Apulejus. Die Wunder der christlichen Martyrer müßten einfach als Werke der Dämonen betrachtet werden. U. s. w.

26. An Porphyrius schließt sich zur Zeit Diokletians an der Statthalter Hierokles von Bithynien, einer der grausamsten Verfolger der Christen. Er veröffentlichte ein Buch unter dem Titel: Λογοι φιλαληθεις προς τους Χριστιανους — Worte der Wahrheitsliebe an die Christen. Die Originalität mangelt diesem Buche gänzlich; was es gegen das Christenthum vorbringt, ist vielfach bis auf's Wort von Celsus abgeschrieben. Wie weit damals die Lüge und Verleumdung gegen die Christen sich vorwagte, kann man daraus entnehmen, daß Hierokles erzählt, Christus sei von den Juden vertrieben worden, habe dann eine Schaar von neunhundert Räubern um sich gesammelt, und mit diesen Straßenraub getrieben. Hierokles greift auch wieder auf die Person des Neupythagoräers Apollonius zurück, und stellt diesen ausdrücklich als einen gottbegnadeten und wunderthätigen Mann dem Christus der Christen gegenüber. Sie, die Heiden, hegten für diesen Mann die größte Verehrung; er stehe in der That weit höher als der Christus der Christen; es komme ihnen aber doch nicht in den Sinn, ihn für einen Gott zu halten, wie die Christen ihren Jesus. Der Apolloniuscult war also in dieser Zeit schon ernüchtert, man hielt den Apollonius nicht mehr für einen Gott oder Halbgott, sondern nur für einen bevorzugten Menschen.

27. In dieser Zeit traten auch gewisse Schriften in den Vordergrund, auf welche sich die Reformatoren des Heidenthums beriefen, um ihrer religiös-philosophischen Lehre und Praxis eine auktoritative Begründung und Stütze zu geben und sie in letzter Instanz auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Es waren namentlich die „chaldäischen Orakel“, die „orphischen Gesänge“ und die „hermetischen Schriften“, auf welche man sich berief, um der herrschenden philosophischen Anschauung göttliche Beglaubigung zu geben. Die „chaldäischen Orakel“ scheinen eine Auswahl der wichtigsten Aussprüche verschiedener chaldäischer Wahrsager und Sterndeuter gewesen zu sein. Namentlich bei den Neuplatonikern des 5. Jahrhunderts stand diese Sammlung chaldäischer Weisheit in großem Ansehen, und Syrianus gab sich sogar Mühe, ein Werk in zehn Büchern darüber zu schreiben. Die „orphischen Gedichte“ erschienen im Alterthum in Verbindung mit der orphischen Religion; es sind in denselben die verschiedenen, dem orphischen Sagenkreise angehörigen Mythen, Lebensanschauungen, theologischen und kosmogonischen Lehren niedergelegt. In dieser Zeit wurden sie aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen, weil die darin enthaltene Lehre und die damit zusammenhängende Ascese als besonders geeignet erschien, dem Christenthum als etwas Ebenbürtiges entgegengestellt zu werden.

28. Die „hermetischen Schriften“ enthielten angeblich die ägyptischen

Geheimlehren, und wurden dem Hermes, d. i. dem ägyptischen Gotte Thot oder Taut als ihrem Urheber zugeschrieben. Sie sind theils medicinischen, theils chemischen, theils religionsphilosophischen Inhaltes. Wenn man diese Schriften dem Gotte Hermes zuschrieb, so dachte man sicher nicht daran, diesen als eigentlichen Verfasser hinzustellen; man wollte nur die vorgetragenen Lehren auf die Auctorität der ägyptischen Priester, welche sie von ihrem Gotte Thot empfangen hätten, zurückführen. Sie erfreuten sich in der gegenwärtigen Periode bei den Heiden eines hohen Ansehens, waren aber, wie Tennemann (Gesch. d. Phil. Bd. 6, S. 475 f.) sagt, nicht dazu bestimmt, irgend ein philosophisches System auszubreiten, sondern vielmehr dazu, den Glauben an die göttliche Offenbarung als die Quelle alles menschlichen Wissens zu begründen und zu befestigen, die Sehnsucht nach einer vollkommeneren Erkenntniß göttlicher Dinge zu erwecken und dadurch den religiösen Sinn zu beleben, hiemit aber den Glauben zu verbinden, daß Aegypten das heilige Land sei, welches die Götter zu ihrem Wohnsitze erkoren, zu welchem sie in sichtbarer Gestalt herabgekommen wären, um den Menschen die göttliche Weisheit mitzutheilen und ihnen die wahre Religion zu offenbaren. Die Hermetischen Schriften sollten für die Heiden ein heiliges Buch sein, wie die Bibel für die Christen.

29. Schon in der plotinischen Fassung hatte der Neuplatonismus das theurgische Element in sich aufgenommen, und Porphyrius hatte es, wie wir gesehen, ganz entschieden betont. Zu seiner vollen Entwickelung kam es aber erst in der syrischen Abart des Neuplatonismus, die durch Jamblichus repräsentirt war (gest. 330 n. Chr.). Während sich nämlich bei den übrigen Neuplatonikern der philosophische Geist des Alterthums doch nicht ganz verleugnet, bezeichnet dagegen Eunapius als diejenige Eigenschaft, welche den Jamblichus am meisten charakterisire, und worin er unerreichbar sei, sein gotterfülltes Wesen. Er war gottbegeisterter Seher und Großmeister der Theurgie. Seine Zeitgenossen sagten von ihm, daß er „beim Gebete mehr als zehn Ellen über der Erde frei in der Luft geschwebt, sein Gewand wie Gold geglänzt, und sein Gesicht einen schöneren Ausdruck gewonnen habe.“ Sie nannten ihn daher auch den „Wunderbaren“, den „Göttlichen“. Nach seiner Ansicht soll an die Stelle der Philosophie die Theurgie treten, und eine weit innigere und wirksamere Vereinigung mit Gott als durch die Erkenntniß, lasse sich durch geheimnißvolle Handlungen, Ceremonien und Symbole erzielen. „Die Erkenntniß,“ sagt er, „vereinigt an sich noch nicht mit den Göttern; die Vollbringung unaussprechlicher und über alle Erkenntniß Gott wohlgefälliger Werke dagegen und die Kraft geheimer den Göttern allein bekannter Symbole bewirke die theurgische Vereinigung.“

30. Das Hauptwerk des Jamblichus ist das Buch, das den Titel führt: „Ueber die pythagoräische Schule“ (λογοι περι της Πυθαγορου αἱρεσεως), aus zehn Büchern bestehend, wovon noch fünf vorhanden sind. Das Buch ist ganz im Geiste des „Apollonius“ von Philostrat geschrieben, nur daß an die Stelle des Apollonius Pythagoras gesetzt wird. Jamblichus sucht zu zeigen, daß Pythagoras von allen seinen Zeitgenossen, mit denen er in Berührung kam,

für ein göttliches Wesen gehalten wurde, das vom Himmel herabgekommen sei, um die Menschen die wahre Weisheit zu lehren. Er erzählt von ihm, daß er ein höheres Wissen hatte, Ereignisse der Zukunft voraus wußte, sich seiner Vergangenheit, d. h. seiner ehemaligen Existenz als Euphorbus genau erinnerte, übernatürliche Kräfte besaß, die er immer nur zum Heil und zum Segen der Menschheit anwendete, sowie daß er viele Wunder wirkte. Er schildert seinen Helden als ein Wesen, das die Menschen zur Ausübung der Tugend eifrig ermahnte, aber auch die Frömmigkeit gegen die Götter förderte. Daher, sagt er, zählte man ihn den Göttern zu, und hielt ihn für einen Sohn Apollos. Die Beziehung auf die Idee einer Menschwerdung Gottes ist hier unverkennbar. Diese war in das Heidenthum allmählich eingedrungen. Man copirte sie, man präparirte sie für das Heidenthum, um dann mit einem heidnischen „Gottmenschen" dem Christenthum gegenüber zu treten, und es, um uns so auszudrücken, zu übertrumpfen.

31. Direct aggressiv gegen das Christenthum trat ferner das Heidenthum in seiner neuplatonischen Fassung auf in der Person des Kaisers Julian des Abtrünnigen (331—363). Julian war ein ebenso eifriger, wie begabter Anhänger des alten Götterglaubens, der den letzeren auf jede Weise wieder zu Ansehen zu bringen suchte. Er widerrief alle die Vorrechte, welche seine Vorgänger den christlichen Kirchen und ihren Dienern eingeräumt hatten, gab den heidnischen Tempeln und Priestern ihre Privilegien wieder zurück und verurtheilte die Christen zum Ersatz alles Schadens und zur Wiederherstellung der zerstörten Tempel. Er verbot den Christen, die Wissenschaften zu lehren und die heidnischen Classiker zu erklären. Dagegen suchte er das Heidenthum, dessen verrotteten Zustand er wohl kannte, innerlich zu reorganisiren und zu veredeln. Er gab sich in dieser Richtung viele Mühe, machte sich aber durch seinen Eifer in Opfern und durch seine Dienstleistungen hiebei sogar bei seinen Anhängern lächerlich.

32. Doch nicht diese Seite seiner Wirksamkeit haben wir hier in's Auge zu fassen. Uns interessiren vielmehr die schriftstellerischen Versuche Julians in der von ihm verfolgten Richtung. Unter seinen Schriften ist namentlich ein polemisches Werk gegen die Christen hervorzuheben, dessen Titel uns nicht weiter bekannt ist. Wir besitzen zwar dieses Werk nicht mehr; aber Cyrillus von Alexandrien hat in seiner Widerlegungsschrift »contra Julianum« die Hauptgedanken desselben ausgehoben. Nach seinen Angaben bestand das Werk aus drei Büchern, wovon sich das erste mit der Erörterung des Verhältnisses zwischen Judenthum und Heidenthum, sowie des Verhältnisses des Christenthums zum Heidenthum beschäftigte, das zweite dagegen die Evangelien und die angeblich darin enthaltenen Widersprüche behandelte. Was das dritte Buch enthielt, geht aus der Darstellung Cyrills nicht hervor. Nach Hieronymus soll das Werk aus sieben Büchern bestanden haben. Die Heiden waren stolz auf dieses Werk. Julians Lobredner Libanius urtheilte davon, er habe sich darin einsichtsvoller erwiesen, als Porphyrius; der Sohn habe den Vater übertroffen. Selbst Cyrill gibt zu, daß Julians Werk bedeutenden Erfolg hatte.

33. Julian kann sich über den beschränkten Gesichtskreis des Princips der Nationalreligion nicht erheben, worin er freilich schon den Celsus und manche Andere zu Vorläufern hatte. „Die Unsrigen," sagt er, „behaupten, daß der Weltschöpfer der gemeinsame König und Vater Aller sei, im Uebrigen aber die Völker National- und Stadtgöttern zugewiesen habe, wovon ein Jeder seiner besonderen Provinz und Aufgabe für sich vorsteht." Auch der Judengott ist nach Julian nur ein Partialgott, derjenige Nationalgott nämlich, welchem Judäa als betreffende Provinz zugetheilt worden. Wenn daher Moses diesen Partialgott zum Schöpfer der ganzen Welt stempelt, so ist das ganz ungerechtfertigt; vielmehr muß der Judengott nach der Meinung Julians seiner Würde nach unter den heidnischen Göttern stehen, weil ja die Heiden durch Macht, Künste und Wissenschaften die Juden übertreffen. Denn aus den Vorzügen eines jeden Volkes muß auf die größere oder geringere Macht und Würde seines Nationalgottes geschlossen werden. Man sieht, die Einheit und Universalität der Religion ist ein für Julian ganz unfaßbarer Gedanke.

34. Darum macht er es denn auch den Christen zum Vorwurf, daß sie die mosaische Nationalreligion verlassen hätten. „Weshalb," sagt er, „seid ihr Christen nicht bei den Lehren der Hebräer geblieben, und umfaßt nicht das Gesetz, das Gott ihnen gegeben, verlaßt vielmehr die vaterländischen Institutionen, warum hängt ihr den Verkündigungen der Propheten an, und entfernt euch noch weiter von jenen, als selbst von uns? Von beiden habt ihr euch nicht das Beste, sondern das Schlechteste angeeignet. Von den Hebräern habt ihr die Gewohnheit, die ehrwürdigen Götter zu lästern, angenommen; von unserer Religion habt ihr die Verehrung jeder besseren Naturkraft und die Liebe zu den väterlichen Gesetzen verworfen, und euch nur die Freiheit, alles ohne Unterschied wie Gartengemüse zu essen, angeeignet."

35. Besonders gefällt sich Julian darin, das Christenthum als eine Religion der Armseligkeit hinzustellen, welche aller Vorzüge und alles Glanzes entbehre, dessen sich das Heidenthum erfreue. Der Stifter dieser neuen Religion habe in seinem Leben nichts Ausgezeichnetes zu Stande gebracht, und nur wenige Menschen zu überreden gewußt. Er stehe hinter Moses zurück; denn diesem folgte das ganze hartherzige und verstockte Judenvolk, während er (Jesus) nicht im Stande gewesen, es zu gewinnen. Die Christen seien durch ihren Glauben ein armseliges, unglückliches Geschlecht geworden. Sie beten einen todten Juden an, und verehren das Holz des Kreuzes. Christus und die Apostel hätten gar nicht geglaubt, daß ihre Sekte sich so weit ausbreiten würde; nur auf Sklaven und Sklavinen hätten sie gerechnet; durch diese hätten sie die Weiber gewonnen, und allenfalls auch Männer; aber ein bedeutender oder gar berühmter Mann sei unter ihnen nicht gewesen.

36. Dagegen malt Julian die Herrlichkeit und Größe des Heidenthums und der heidnischen Vergangenheit mit den glänzendsten Farben. Im griechischen Alterthum finde sich eine Menge großer Männer in allen Fächern und Bestrebungen; man könne die großen Feldherrn, Künstler, Gesetzgeber u. s. w. gar nicht alle namhaft machen. Den Römern hätten die Götter die

Herrschaft verliehen, während die Juden nur kurze Zeit ihre Freiheit und Selbstständigkeit besaßen. Staatsgesetze, Gerichtsverfahren und Verwaltung seien bei den Heiden ausgezeichnet, und in den Wissenschaften der Logik, Poesie, Arzneikunde und Philosophie seien letztere unübertrefflich. „Durch unsere, die heidnische Bildung wird Jeder vollkommener, wenn er auch gar keine Gaben erhalten hätte. Wer aber von Natur aus gute Gaben hat und sich unsere Bildung noch erwirbt, der wird ganz und gar ein göttliches Geschenk für die Mitmenschen, während dagegen bei den Christen kein edler und trefflicher Mann reift, weil ihre Schriften durchaus nicht bildend sind."

37. Das möge genügen, um die geistige Richtung Julians zu kennzeichnen. „Ueber das Christenthum gut unterrichtet, nicht ohne Geist, gründlich, gewandt im Ausdruck, dabei sittlich rein, im Besitze aller irdischen Macht und voll Haß und Erbitterung gegen das Christenthum — so ist er unter allen Gegnern, über welche das Christenthum bis dahin triumphirt hatte, noch der gefährlichste gewesen! Mit seinem Tode aber verlor das neuplatonische Heidenthum seine letzte Stütze. Von nun an ging es mit Riesenschritten seinem Untergange entgegen. Die Leichenrede, welche der Rhetor Libanius auf den Kaiser Julian hielt, und in welcher nochmals der ganze Groll der neuplatonisch-heidnischen Partei sich abspiegelte, war zugleich die Leichenrede auf das absterbende Heidenthum. Die letzten Vertreter der neuplatonischen Reform: Symmachus, Eunapius von Sardes, Aedesius, Maximus von Ephesus u. A. konnten ihr kein neues Leben mehr einhauchen.

38. Nur der Neuplatoniker P r o k l u s (412—485) verdient noch Beachtung. Er stand der athenienfisch-neuplatonischen Schule, die neben der syrischen sich gebildet hatte, vor. Nach Aussage seines Schülers Marinus war das Leben des Proklus ein Bild des vollendeten Glückes, weshalb er auch seinem Schriftchen über Proklus den Titel: »Πρoκλoς ἡ περι εὐδαιμονιας« gab. Er preist seine Tugenden, die freilich hin und wieder etwas absonderlich erscheinen. Proklus war ehrgeizig, ohne daß jedoch nach Marinus bei ihm dieser Ehrgeiz ein Fehler gewesen wäre; er lebte im Cölibat, ohne darum der Wollust ganz zu entsagen; er erfreute sich endlich eines so hohen Grades der Contemplation, daß seine Seele zuweilen den Körper ganz verließ. Sein System war im Ganzen das neuplatonische; nur versuchte er den Proceß, in welchem Alles aus dem Eins hervorgeht, genauer zu ergründen. Er läßt aus dem Einen drei Principien hervorgehen, und aus diesen wieder andere, die sich gleichfalls zu je dreien gruppiren, und so fort. So construirt er eine Reihe von Dreiheiten, und läßt in diesen den Proceß der Emanation bis zu seiner untersten Stufe herab sich vollziehen. Wir können uns auf das Detail dieser Trilogien nicht weiter einlassen.

39. Direct gegen das Christenthum ist eine Schrift des Proklus gerichtet, welche den Titel führt: „A c h t z e h n B e w e i s g r ü n d e g e g e n d i e C h r i s t e n" (Πρoκλoυ, διαδoχoυ Πλατoνικoυ, ἐπιχειρηματα ὀκτω και δεκα κατα Χριστιανων). In einer Gegenschrift des Alexandriners Joh. Philoponus (i. 6. Jahrh.) sind diese achtzehn Beweisgründe registrirt. Sie sind sämmtlich gegen die christliche

Lehre von der zeitlichen Erschaffung der Welt gerichtet, und plaidiren für die Ewigkeit der Welt. Um nur einige derselben anzuführen, so argumentirt Proklus zunächst aus der unbegrenzten Macht Gottes für die Ewigkeit der Welt. Wenn Gottes Macht unbegrenzt ist, so schließt er, dann ist sie auch der Zeit nach unbegrenzt, also ewig. Mithin muß Gott ewig schaffen; denn Gott eignet das Schaffen so, wie der Sonne das Leuchten, und wie daher diese ihre Macht, Licht auszustrahlen, immerfort übt, so muß auch Gott immerfort schaffen. Folglich ist die Welt so ewig wie Gott. Dies um so mehr, als Gott ewig das Urbild der Welt ist, mithin auch das Abbild, weil es zu jenem correlativ ist, diese Ewigkeit theilen muß.

40. Ferner ist Gott als Weltschöpfer entweder ewig der Wirklichkeit nach Schöpfer, oder er ist es nur der Möglichkeit nach, ohne immer zu schaffen. Wenn ersteres, dann ist die Welt ewig, wenn letzteres, dann ist eine höhere Ursache vorausgesetzt, welche bewirkt, daß der Schöpfer aus der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit des Schaffens heraus tritt. Aber dann müssen wir diese höhere Ursache doch wieder als ewig wirksam denken, wenn wir nicht in's Unendliche uns verlieren wollen. Und wenn dieses, dann wird sie auch ewig den Schöpfer von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Schaffens bringen müssen: das Schaffen ist daher auch in diesem Falle wieder ewig, und darum auch das Geschaffene. Wenn endlich das schaffende Princip unbeweglich ist, so ist es auch unveränderlich; ist es aber dieses, dann kann es nicht vom Nichtschaffen zum Schaffen oder vom Schaffen zum Nichtschaffen übergehen, weil dies ja eine Veränderung in ihm involviren würde; es schafft also durch sein Sein, d. h. es schafft ewig. Darum ist auch das Geschaffene ewig.

41. Der Demiurg, heißt es weiter, kann die Welt nicht zerstören. Denn es ist schon an sich unmöglich, daß er das, was er einmal gut geschaffen, vernichte. Und dann wird ja Alles, was zerstört wird, in ein Anderes verwandelt. Aber außer dem All existirt Nichts; es kann daher auch nicht in ein Anderes verwandelt werden; es ist also unzerstörbar. Ist es aber dieses, dann kann es auch nicht geworden sein; es ist daher ewig. Noch mehr. Zu allem Gewordenen gehört Materie und ein hervorbringendes Princip, so daß also, wenn etwas Gewordenes nicht ewig, sondern zeitlich ist, der Grund dieses Mangels entweder in der Unzulänglichkeit der Materie, oder in der Unfähigkeit des hervorbringenden Princips, oder in beiden zugleich liegen müßte. Nun ist aber einerseits der Schöpfer immer zum Schaffen befähigt, und andererseits ist auch die Materie immerfort geeignet, Object des Schaffens zu sein, da sie immer dieselbe ist. Folglich kann die Welt nicht zeitlich geworden sein; der Demiurg schafft immerwährend, die Materie ist ewig geordnet und die Welt somit ewig.

42. Die Lehre von der Schöpfung und von dem Anfange der Welt ist gerade jener Punkt, den die Erlösungslehre des Christenthums wesentlich voraussetzt, und das macht es erklärlich, daß und warum das absterbende Heidenthum gerade hier den Hebel einsetzte, um mit der letzten ihm noch gebliebenen Kraft gegen das Christenthum zu operiren. Es war aber auch dieser letzte Versuch

ohne Erfolg; die neuplatonische Weltanschauung hatte sich ausgelebt, sie konnte dem immer mehr aufstrebenden Christenthum die Wage nicht mehr halten.

43. Doch würde die athenienſisch-neuplatonische Schule den Kampf gegen das Christenthum wohl noch länger fortgesetzt haben, wenn nicht Kaiser Justinian i. J. 529 durch einen Gewaltstreich der Sache ein Ende gemacht hätte. Er erließ nämlich in diesem Jahre ein Edikt des Inhaltes, daß in Athen Niemand mehr die Philosophie oder die Rechte lehren sollte. Außerdem wurden den Aerzten und den Lehrern der freien Künste daselbst die Getreidelieferungen entzogen, welche ihnen frühere Kaiser als eine Art Gehalt zugewiesen hatten. Darauf hin wanderten die letzten sieben heidnischen Philosophen, welche man wohl auch mit den sieben Weisen zusammengestellt hat (Isidorus v. Gaza, Damascius der Syrer, Simplicius der Cilicier, Eulamius, Priscianus, Hermias und Diogenes) aus Athen aus, und begaben sich nach Persien, wo sie einen philosophischen König und ein philosophisches Volk zu finden hofften. Sie sahen sich jedoch getäuscht und verlangten, zurückkehren zu dürfen. Der König Kosru erwirkte ihnen die Erlaubniß dazu; aber als öffentliche Lehrer durften sie nicht mehr auftreten; die neuplatonische Reform war definitiv beseitigt.

44. Unter den Zurückgekehrten war auch Simplicius, dem wir noch einige Worte widmen müssen. Er war ein bitterer Feind des Christenthums, und setzte den Kampf gegen letzteres auch nach seiner Rückkehr noch fort. Er war zudem ein fruchtbarer Schriftsteller, und hat sehr umfangreiche Commentare zu mehreren Schriften des Aristoteles geschrieben. Was uns an seiner schriftstellerischen Thätigkeit hier zunächst interessirt, ist dieses, daß er den von Proklus angeregten Streit über die Ewigkeit der Welt und die damit zusammenhängenden philosophischen Probleme fortsetzte. Er scheint dieser Sache keine geringe Wichtigkeit beigelegt zu haben; denn er läßt sich die Bekämpfung der von Joh. Philoponus geschriebenen Critik der „achtzehn Beweise" des Proklus für die Ewigkeit der Welt sehr angelegen sein. Er thut dieses mit großer Erregtheit und sehr wenig Schonung des Gegners, gegen den er mit dem Vorwurfe der Dummheit und Beschränktheit sehr freigebig ist. Seine ganze Widerlegung des Philoponus dreht sich aber ausschließlich um die ewige Bewegung, aus welcher Aristoteles die Ewigkeit der Welt zu erweisen gesucht hatte. Diesen Beweis sucht Simplicius mit aller Kraft aufrecht zu erhalten. Ueber die aristotelische Auffassung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt kommt Simplicius nicht hinaus, und so konnte er der christlichen Lehre von der Schöpfung durchaus keine wahre Seite abgewinnen[1]).

---

45. Es gibt in der Geschichte kaum eine großartigere Erscheinung, als diesen Ringkampf zwischen der heidnischen Philosophie und dem Christenthum um die Herrschaft über die Geister. Von beiden Seiten wurde alle Kraft aufgeboten, um den Sieg zu erringen. Und, menschlich betrachtet, waren die

1) Vgl. zu den bisherigen Ausführungen: Kellner, „Hellenismus und Christenthum," dem wir im Wesentlichen gefolgt sind.

Chancen des Sieges auf Seite des Heidenthums. Denn dieses hatte nicht blos die weltliche Gewalt auf seiner Seite, die Alles aufbot, um das Christenthum im Keime zu ersticken, sondern es standen ihm auch alle Mittel der Wissenschaft, wie sie bisher auf heidnischem Boden erwachsen war, zu Gebote. Das Christenthum konnte dem allen nur entgegentreten mit der Lehre von dem gekreuzigten Gotte — „den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit.“ Die wissenschaftlichen und philosophischen Waffen, womit sie die heidnischen Angriffe abwehrten, mußten die Christen sich erst schaffen, und wenn auch der christliche Geist in dieser Richtung mit aller Energie thätig war, wie die zahlreichen Widerlegungsschriften gegen die Angriffe der heidnischen Philosophen beweisen: so stand der allgemeineren Verbreitung dieser Widerlegungsschriften doch immer noch die Verachtung entgegen, mit welcher der heidnische Geist auf sie herabsah, und erst allmählich und mit der Zeit konnten sie sich allgemeineres Ansehen verschaffen. Aber auf Seite des Christenthums stand die göttliche Kraft der Wahrheit, und durch diese hat es gesiegt. Darum ist dieser Kampf und dessen Ausgang ein glänzender Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums; denn nur die göttliche Kraft konnte das Senfkorn des Christenthums zu einem Baume heranwachsen machen, der alle Völker überschattet. Aber auch das können wir aus diesem gewaltigen Kampfe ersehen, daß in jener Zeit das Christenthum das einzige Leben erzeugende Element auf dem Gebiete des sittlichen und geistigen Lebens war. Denken wir uns das Christenthum aus jener Zeit hinweg: es wäre in der heidnischen Versumpfung alles sittliche Leben und alle geistige Regsamkeit erstickt. Das Christenthum aber zog die Geister entweder an sich, oder rief deren Widerspruch hervor, und ward dadurch die veranlassende Ursache geistigen Ringens und Kämpfens in jener öden und erschlafften Zeit, in welcher dem Heidenthum für sich allein alle Energie und alle Originalität abhanden gekommen war. „Das Licht leuchtete in die Finsterniß; die Finsterniß nahm es nicht auf,“ sie sträubte sich dagegen. Aber in diesem Kampfe durchbrach zuletzt das Licht die Finsterniß, und leuchtete von da an hell auf als das »Lumen ad revelationem gentium.«

Erste Periode.

Entstehung und allmählige Ausbildung der patristischen Philosophie in den ersten drei christlichen Jahrhunderten.

Die Häresien dieser Zeit.

Ein Blick auf deren Vorläufer.

Philo der Jude.

1. Die Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte waren stark beeinflußt von dem jüdischen Philonismus. Sie theilten nicht blos dessen philosophischen Standpunkt, sondern sie haben auch, was ihre Lehrmeinungen betrifft, vielfach aus diesem geschöpft. Ohne den Philonismus ließen sich manche Stadien des häretischen Kampfes gegen die Kirchenlehre auf dem Gebiete der speculativen Doctrin nicht verstehen. Wir werden also, bevor wir auf diese Häresien eingehen, wenigstens eine allgemeine Charakteristik dieses jüdischen Philonismus vorausschicken müssen.

2. In Alexandrien hatten sich bekanntlich schon unter den Ptolomäern jüdische Gelehrte niedergelassen und dort die heiligen Wissenschaften ihres Volkes gepflegt. Hier wurden sie nun aber mit der griechischen Philosophie bekannt, und dies blieb nicht ohne tiefgreifenden Einfluß auf ihre Denkweise. Sie achteten ihre heiligen Urkunden zu hoch und waren von dem göttlichen Ursprunge ihres Inhaltes zu lebhaft überzeugt, als daß sie selbe nicht als den Urquell aller Weisheit hätten anerkennen sollen. Dabei konnten sie aber auch den großartigen Leistungen der griechischen Philosophie, welche in plastisch vollendeter Form sich ihnen darstellte, ihre Bewunderung nicht versagen. Sie suchten daher beide mit einander auszugleichen, und gingen dabei von folgenden Grundsätzen aus:

a) Die Offenbarungslehre ist zugleich die höchste Philosophie, und schließt als solche alle Lehrsätze der hellenischen Philosophie in sich.

b) Die hellenischen Philosophen haben ihre Weisheit selbst nur aus den jüdischen Offenbarungslehren, resp. aus den heiligen Büchern der Juden geschöpft.

c) Die Offenbarungslehre unterscheidet sich aber dadurch von der griechischen Philosophie, daß die Wahrheit in den heiligen Büchern der Juden meistens unter Bildern vorgetragen wird, während die hellenische Philosophie den reinen Gedanken ohne Bild zur Geltung brachte.

3. Auf diesen Grundlagen bildete sich nun eine eigenthümliche jüdisch-philosophische Speculation aus. Man suchte im Detail zu beweisen, daß die Offenbarungslehre und die griechische Philosophie in allen ihren Theilen sich decken, daß die Offenbarungslehre dasselbe enthalte, was die griechische Philosophie, sogar in weit vollkommener Fassung. Dadurch sollte einerseits der Vorzug der jüdischen Offenbarungslehre vor der griechischen Philosophie begründet, und andererseits zugleich eine tiefere Fassung, eine Reform der ersteren im Sinne einer mehr geistigen, idealen Auffassung ihres Inhaltes angebahnt werden. Man ging aber dabei derart zu Werke, daß man nicht die hellenische Philosophie der Offenbarungslehre, sondern umgekehrt die letztere der ersteren accomodirte. Nicht die hellenische Philosophie wurde in Harmonie mit der Offenbarungslehre, sondern umgekehrt diese wurde mit jener in Harmonie zu setzen gesucht; der Offenbarungsinhalt wurde nach der Schablone der griechischen Philosophie zugerichtet. Damit war der Boden des Rationalismus betreten.

4. Dazu kam noch ein anderes Moment. Wenn nach der gemachten Voraussetzung das Eigenthümliche der heiligen Schriften darin besteht, daß sie den eigentlichen Wahrheitsgehalt in Bildern verhüllt zur Darstellung bringen, so konnte eine philosophische Präcisirung des Inhaltes der heiligen Bücher nur dadurch zu Stande kommen, daß man den tieferen Sinn jener Bilder zu erforschen, und damit den Wahrheitsgehalt der bildlichen Umhüllung zu entkleiden suchte. Dies nun geschah durch allegorische Deutung der heiligen Schriften. Diese wurde daher zum Princip der Schriftauslegung gemacht, und allseitig, oft mit großer Willkür und nicht selten mit vollständiger Preisgebung des Literalsinnes durchgeführt. Und so bildete sich denn allmählich die Ansicht aus, daß unter der Hülle des Literalsinns der heiligen Schrift noch ein tieferer Sinn verborgen liege, und daß dieser allein der ächte und wahre Sinn der heiligen Bücher sei. Diejenigen, welche an dem „bloßen Buchstaben" festhielten, wurden hart getadelt, und nur denjenigen wurde die wahre Erkenntniß zugeschrieben, welche in jenen tieferen Sinn der Offenbarungsbücher einzudringen vermöchten. Dabei ging man dann wohl auch noch zu der weiteren Annahme fort, daß dieser verborgene Sinn der Offenbarungslehre als Geheimnißlehre auf dem Wege mündlicher Tradition im Schoße Eingeweihter sich fortgepflanzt habe, während das Volk mit der bloßen bildlichen Hülle sich begnügen mußte.

5. Diese religionsphilosophische Anschauung nun bildete sich im Laufe der Zeit immer mehr aus, und kam endlich im letzten Jahrhundert vor Christus zur Vollendung im Philonismus. Philo selbst lebte in Alexandrien, und stammte aus einer der angesehensten jüdischen Familien des Landes. Er ist es, welcher in seinen Schriften dem jüdisch-hellenistischen Geiste, wie wir ihn im Obigen gekennzeichnet haben, seinen vollen Ausdruck gegeben hat. Wir wollen die wesentlichsten Punkte seines Lehrsystems kurz skizziren.

6. Gott als die höchste Ursache aller Dinge steht über allem Geschaffenen. Daß er sei, können wir aus seinen Werken erschließen; aber was er sei, das

Wesen Gottes zu erfassen und zu bestimmen ist uns unmöglich. Gott ist unbegreiflich und unaussprechbar. Er ist der Ungezeugte (ἀγεννητος), der den Grund seines Daseins in sich selbst hat. Die Welt ist Gottes Werk, sie ist aus dem Nichtseienden (ἐκ μη ὀντων) geschaffen, daher nicht ewig. Der Grund der Weltschöpfung ist die göttliche Güte; der Zweck derselben die Offenbarung der göttlichen Güte. Aber — und das ist wohl zu beachten — nicht unmittelbar hat Gott die Materie geschaffen und in Form und Ordnung gebracht; denn für ihn als den Allerreinsten geziemte es sich nicht, die unreine Materie unmittelbar zu berühren, in unmittelbare Communication damit zu treten. Vielmehr leitet sich der Ursprung der Welt nur mittelbar von Gott ab. Er hat sie nämlich geschaffen, durch den Logos.

7. Der Logos erscheint bei Philo in einer dreifachen Auffassung:

a) Für's Erste erscheint er als Einheit der Ideen, als die intelligible Welt. Bevor Gott die Welt schuf, bildete er in seinem Verstande ein ideales Prototyp derselben, und dieses Musterbild ist der Logos. Zu diesem Logos als dem Prototyp verhalten sich daher die geschaffenen Dinge als Ektype; wie das Siegel im Wachse sich eindrückt, und dadurch in diesem abbildlich zur Darstellung kommt, so verhält sich auch der Logos zu den geschöpflichen Dingen wie das urbildliche Siegel, das in den Formen derselben zum Ausdruck kommt.

b) Dabei bleibt aber Philo nicht stehen. Im Menschen, sagt er, ist die ihm innewohnende Vernunft, die im Denken sich bethätigt, zu unterscheiden von dem äußeren Worte, in welchem der Gedanke sich offenbart. Erstere kann man bezeichnen als λογος ἐνδιαθετος, letzteres dagegen als λογος προφορικος. Die analoge Unterscheidung muß nun auch auf den göttlichen Logos angewendet werden. Er ist λογος ἐνδιαθετος, insofern er als Einheit aller Ideen Gott immanent ist; er ist dagegen λογος προφορικος, insofern er in den geschöpflichen Dingen sich zur Offenbarung bringt.

c) Als λογος προφορικος gedacht erscheint denn nun der Logos in zweiter Linie bei Philo als eine göttliche Kraft, welche alle Dinge durchdringt, belebt und gestaltet. Während er also als λογος ἐνδιαθετος blos Weltidee ist, ist er dagegen als λογος προφορικος die schaffende und weltbildende Kraft. Deshalb treten nun auf diesem Standpunkte auch alle besonderen Ideen, welche im Logos enthalten sind, als ebenso viele besondere schaffende Kräfte auf, welche von Gott wie Lichtstrahlen ausströmen, so aber, daß der Logos die umfassende Einheit aller dieser Kräfte ist. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn gesagt wird, daß Gott die Welt durch den Logos geschaffen habe, und daß Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nur nach seinen Kräften in der Welt sei.

d) Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint dann bei Philo der Logos als der Zertheiler des Alls, d. i. als derjenige, welcher die Materie zu den verschiedenen Arten der Dinge gestaltet, als der Weltkünstler, der von innen heraus die Gestaltung der Welt bewerkstelligt, als das Band, welches alle Dinge der Welt zur Einheit miteinander verkettet, als das allgemeine und unveränderliche Gesetz

der Welt, als die allgemeine Weltvernunft (λογος σπερματικος) und Providenz, welche Alles durchdringt und ordnet, und den Weltlauf regiert und leitet.

e) Doch ist auch das noch nicht das letzte Wort Philos. Der λογος προφορικος tritt bei ihm nicht blos als göttliche Kraft hervor, sondern er erscheint in dritter Linie auch noch als persönliches Wesen, das zwischen Gott und der Welt steht. In dieser Fassung wird der Logos als eine „mittlere Natur“ zwischen Gott und die Welt hingestellt, die beide voneinander scheidet, aber hinwiederum auch als Mittler zwischen beiden sich bethätigt, indem er einerseits die Gebote und Anordnungen Gottes den Menschen vermittelt, und andererseits als Fürbitter für die Menschen bei Gott auftritt.

f) So gedacht ist der Logos weder ungezeugt wie Gott, noch auch in der gleichen Weise gezeugt oder hervorgebracht, wie die übrigen Wesen. Er ist der Sohn Gottes, und zwar der ältere, erstgeborene Sohn, während die Welt als der jüngere Sohn Gottes zu bezeichnen ist. Gott ist sein Vater, die göttliche Weisheit seine Mutter. Man kann ihn „Gott“ nennen, wiewohl nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur, insofern er in seiner Wirksamkeit als Stellvertreter Gottes auftritt. Ebenso ist er der „göttliche Mensch“, und als solcher das Vorbild, nach welchem der irdische Mensch geschaffen ist.

8. Der Logos ist aber nach Philo nicht die einzige Kraft, welche vermittelnd zwischen Gott und den Menschen steht; er spricht vielmehr noch von andern göttlichen Kräften, die zwar dem Logos untergeordnet, aber doch von ihm verschieden sind. Ueber die Zahl derselben scheint er zu keiner bestimmten Ansicht gekommen zu sein. Das eine Mal spricht er von zwei Kräften, der schaffenden und regierenden, das andere Mal dagegen führt er fünf solcher Kräfte auf, die schaffende, regierende, gebietende, verbietende und vergebende Kraft. Ebenso ist der Begriff, den Philo mit diesen Kräften verbindet, schwankend. Das eine Mal erscheinen sie modalistisch als göttliche Kraftäußerungen, wie wenn z. B. Philo die schaffende und regierende Kraft mit der göttlichen Macht und Güte als Eins setzt; dann aber treten sie doch wieder als persönliche Mächte hervor, wie wenn er sie als Diener Gottes in der Schöpfung und Regierung der Welt bezeichnet, und von ihnen sagt, daß über ihnen der Logos gleich dem Wagenlenker stehe.

9. In Bezug auf den Menschen unterscheidet Philo zwischen dem idealen und irdischen Menschen. Ersterer ist jener, den Gott „nach seinem Bilde und Gleichnisse“ schuf, — der Urmensch —; letzterer dagegen derjenige, von dem es heißt, daß Gott seinen Leib aus Lehm bildete und ihm die Seele einhauchte. Die Geschichte des Urstandes und des Sündenfalles löst Philo vollständig in Allegorismus auf. Der Urmensch war rein geistig, unkörperlich, weder Mann noch Weib, unsterblich. Das Paradies, in welches Gott den Menschen setzte, ist der Νους, die Vernunft, in Kraft welcher der Mensch über das Thierische in ihm herrschte. Der „Baum des Lebens“ im Paradiese ist die Weisheit, die Gott dem Menschen verlieh; die „vier Flüsse“ des Paradieses sind die vier Haupttugenden, die aus der Weisheit hervorfließen. Das Weib (Eva) ist die Sinnlichkeit des Menschen; der Mann (Adam), den das Weib

verführte, die Vernunft; der „Baum der Erkenntniß", von dem Adam und Eva nicht essen sollten, ist das Böse, insofern es sich unter dem lockenden Scheine des Guten verbirgt. Die Schlange, die an das Weib herantrat, ist die sinnliche Lust, die sich in ihr erhob. Die erste Sünde bestand somit darin, daß in der sinnlichen Natur des Menschen die Lust sich regte, und durch ihre Sollicitationen dann auch die Vernunft (den Mann) zur Einwilligung verleitete.

10. Im menschlichen Erkenntnißvermögen ist zu unterscheiden zwischen αἰσθησις, λογος und νους. Die αἰσθησις geht auf das Sinnliche, der λογος ist das ratiocinative Vermögen; der νους endlich die Kraft der intellectuellen Anschauung. Die intellectuelle Anschauung ist bedingt durch Gott und seinen Logos; d. h. Gott allein kann uns die anschauende Erkenntniß verleihen, und er verleiht sie uns, wenn wir ihn darum bitten, durch seinen Logos. Letzterer ist daher der Weisheitsspender, die Speise der Seele, das Manna, das uns nährt. In dieser Schauung des Göttlichen liegt dann aber auch die höchste Glückseligkeit des Menschen. Um jedoch zu dieser Schauung zu gelangen, muß die Seele sich vom Leibe abkehren und in sich selbst sich sammeln; denn die Sinnlichkeit ist dem Aufschwung zum höchsten Ziele des Lebens hinderlich. Ebenso muß der Mensch das ratiocinative Vermögen, den Logos zum Schweigen bringen; sogar über den Νους muß er in gewissem Maße hinausgehen, um ganz Eins zu werden mit der göttlichen Weisheit. Mit Einem Worte: Das Höchste ist nur erreichbar in der mystischen Ekstase. Der Sinn muß in den Logos, der Logos in den Νους, und der Νους in Gott übergehen, soll das Höchste erreicht werden. So wird der Mensch wahrhaft göttlich.

11. Ueberblickt man nun diese philonischen Lehrmeinungen, so sieht man leicht, daß, wenn der Versuch gemacht wurde, die philonischen Ideen auf das Christenthum anzuwenden, d. h. eine speculative Auffassung des christlichen Lehrinhaltes auf Grund der philonischen Philosophie anzustreben, daraus die größten Irrthümer erfolgen, und die christliche Lehre ganz und gar verunstaltet, zu einem Zerrbilde ihrer selbst werden mußte. Der Philonismus konnte so zu einer Waffe werden, mit welcher das Christenthum nicht blos äußerlich bekämpft, sondern von innen heraus corrumpirt wurde. Diese Einschmuggelung philonischer Ideen in den christlichen Lehrinhalt wurde denn auch wirklich versucht. Und es waren die Häretiker, welche diesen Versuch machten. Sie suchten den christlichen Lehrinhalt nach den Forderungen des Philonismus umzugestalten und erzeugten dadurch ihre Häresien. Nicht als ob nicht auch Elemente aus andern philosophischen Systemen in den gedachten Häresien ihr Spiel getrieben hätten; aber der Philonismus war wenigstens eines der Hauptelemente, welche die häretische Corruption des christlichen Lehrinhaltes bedingten.

12. Wir gehen nun auf diese häretischen Systeme selbst über, und da begegnet uns zunächst

I. Der Gnosticismus.

1. Der Gnosticismus im Allgemeinen.

1. Die Zeitgenossen erzählen, daß der Gnosticismus im Allgemeinen seinen Ausgang genommen habe von der Frage: Woher das Böse? (ποϑεν το κακον). Daß diese Frage zu jener Zeit den Gemüthern sich nahe legen mußte, ist wohl natürlich. Der Grund hiefür lag in den thatsächlichen Verhältnissen der damaligen Zeit. Der sittliche und religiöse Verfall des Heidenthums war nach den Berichten der Zeitgenossen zu einer schauerlichen Höhe gediehen. Die Vergötterung des Lasters, wozu das Heidenthum sich verstieg, mußte alle Sittlichkeit von Grund aus zerstören. Dazu kamen die harten und grausamen Verfolgungen, denen die Christen sich ausgesetzt sahen, sowohl von Seite der Juden, als auch von Seite der Heiden, sowie die allgemeine Verachtung, die auf ihnen lastete; dann die großen Unglücksfälle, die über das römische Reich hereinbrachen, und die nach heidnischer Auffassung die Christen durch ihren Abfall von den Göttern sollten verschuldet haben. Der Anblick all dieser Uebel, wovon sie umringt waren, mußte naturgemäß bei Vielen die Frage hervorrufen, woher denn all dieses Uebel stamme, und sie antreiben, eine Lösung dieser Frage zu suchen.

2. Doch würde dies für sich allein keineswegs hinreichen, um den Ursprung des Gnosticismus zu erklären. Denn die Frage um den Grund und Ursprung des Bösen lag im Christenthum gelöst vor, und man durfte sich nur an dieses wenden, um Aufschluß über das gedachte Problem zu erhalten. Der Hauptgrund der Entstehung des Gnosticismus lag vielmehr darin, daß die Gnostiker, wie wir schon oben angedeutet, auf das Christenthum die gleichen Grundsätze anwendeten, welchen Philo in seiner philosophischen Deutung der alttestamentlichen Offenbarungslehre gehuldigt hatte. Wie Philo in die jüdische Offenbarungslehre die griechische Philosophie hineintrug, und sie nach der Schablone der hellenisch-philosophischen Ideen umzugestalten suchte: so suchten auch die Gnostiker in die Lehre des Christenthums die philosophischen Ideen, wie sie damals im Gange waren, einzuschmuggeln, und die positive Kirchenlehre nach den Forderungen jener Ideen umzugestalten. Dieses Verfahren, und es allein führte sie zu all jenen Irrthümern, die wir in ihren Systemen vorfinden [1]).

---

1) Damit stimmt es vollkommen überein, wenn der heil. Irenäus von den Gnostikern sagt, daß sie ihre Vernunft, resp. ihre vorgefaßten philosophischen Meinungen als Norm und Regel aller Wahrheit betrachteten, und demgemäß die heilige Schrift ganz willkürlich nach diesen ihren vorgefaßten Meinungen auslegten, überall den Wortsinn beseitigten und an dessen Stelle einen allegorischen Sinn setzten, der ihren Ansichten entsprach, um dadurch Beweisstellen für ihre Meinungen aus der heiligen Schrift herauszupressen. Die Philosophie galt ihnen eben mehr, als die positive Lehre der Kirche, und darum suchten sie auch die heilige Schrift in dieser Weise in ihren Dienst zu ziehen.

3. Die Gnostiker waren also, was ihren Standpunkt und ihre Methode betrifft, im eigentlichen Sinne christliche Philonisten; sie waren in der gleichen rationalistischen Richtung dem Christenthume gegenüber befangen, wie Philo gegenüber dem Judenthum. Daher ist denn auch der Begriff, den sie von der „Gnosis" gaben, der philonischen Auffassung ganz congruent. Wie Philo in Uebereinstimmung mit der gesammten jüdisch-philosophischen Richtung, die er vertrat, sich für seine Ansichten auf eine Geheimlehre berufen hatte, die auf dem Wege mündlicher Tradition unter Eingeweihten fortgepflanzt worden sei: so nahmen auch die Gnostiker diese Behauptung auf. Christus, ehrten sie, habe in seiner für das Volk bestimmten (exoterischen) Lehre den Meinungen seiner Zeitgenossen sich accomodirt; einigen seiner Apostel dagegen habe er im Geheimen eine weit höhere (esoterische) Lehre mitgetheilt, welche den wahren Kern der christlichen Wahrheit ausmache, mit der exoterischen Lehre dagegen keineswegs in allen Punkten sich decke. Diese Lehre hätten jene Apostel nur den Eingeweihten verkündet, um sie traditionell fortzupflanzen, während sie für das Volk die exoterische Lehre für genügend erachteten[1]).

4. Die Lehre der Kirche nun ist nach der Theorie der Gnostiker keine andere, als die exoterische; sie enthält daher nicht die reine Wahrheit, sondern nur die Wahrheit als angepaßt der Auffassungskraft des Volkes, und ist noch dazu mit vielen Irrthümern untermengt. Denn die Apostel, denen Christus seine Geheimlehre anvertraute, haben sie vielfach selbst nicht genügend verstanden, und da sie noch dazu in ihrer exoterischen Lehre den Meinungen der Menge in gleicher Weise, wie Christus, sich accomodiren mußten, also nicht Alles sagen konnten und durften, und auch in dem, was sie sagten, vielfach nicht richtig verstanden wurden: so ist es gekommen, daß die allgemeine Lehre der Kirche mit mancherlei Irrthümern versetzt worden ist. Wer also die reine und volle Wahrheit kennen lernen will, der muß jener Geheimlehre nachforschen; die Erkenntniß jener Geheimlehre ist die wahre und ächte „Gnosis", während der allgemeine Kirchenglaube nur eine sehr tiefe Stufe der Erkenntniß bezeichnet. Jene wahre und ächte Gnosis schrieben nun die Gnosiker sich allein zu, und sie war es, die sie in ihren Systemen darzulegen suchten; daher: „Gnosticismus"[2]).

---

1) Irenaeus, Adv. haereses, l. 3, c. 2, 1. (ed. Migne.) Cum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem; non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem, ob quam causam et Paulum dixisse: Sapientiam autem loquimur inter perfectos. Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a se ipso invenit fictionem. . . . In abscondito haec eadem salvatorem docuisse, non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possent capere dicunt.

2) Tertullian, De praescript haeret. (ed. Semler) c. 22. Iren. Adv. haer. l. 3, c. 2, 1 sq. Unusquisque ipsorum omni modo perversus, semetipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur. Cum autem ad eam iterum tra-

5. Auf solche Weise also trat der Gnosticismus der Kirchenlehre gegenüber, und indem er letztere in einer willkürlich zurechtgelegten philosophischen Weltanschauung aufzulösen suchte, wurde er zum Gegner des positiven Christenthums und trat in den Kampf dagegen ein. Und wie der Gnosticismus seinen Standpunkt und seine Methode aus dem Philonismus entnahm, so haben auch die Elemente, aus welchen der Inhalt der gnostischen Systeme sich zusammensetzt, vielfach die philonischen Ideen zum Hintergrunde, nur daß diese Ideen bei den Gnostikern in einem exorbitant phantastischen Aufputz ererscheinen. So hat Philo die Materie in einen ethischen Gegensatz zu Gott gesetzt, indem er sie als das an sich Unreine und Unheilige bezeichnete. Den gleichen Gedanken werden wir bei den Gnostikern treffen. Nur sind sie noch weiter gegangen, indem sie nämlich aus dieser Auffassung der Materie den Schluß zogen, daß die Materie überhaupt nicht von Gott geschaffen sein könne, weder unmittelbar noch mittelbar — eine Folgerung, die freilich auch Philo hätte ziehen müssen, wenn er die Consequenz hätte wahren wollen. Ferner erscheint bei Philo nicht der göttliche Wille als die weltbildende Kraft; er füllt vielmehr die Kluft zwischen Gott und der Welt mit einer Reihe continuirlich absteigender Kräfte aus, und läßt durch diese die Weltbildung bedingt sein. Auch diesen Gedanken werden wir bei den Gnostikern treffen; auch sie lassen Kräfte aus Gott emaniren, die dann zur Formation der Materie vorgehen. Philo setzt die Leiblichkeit des Menschen in ethischen Gegensatz zu seinem geistigen Leben, und stellt an den menschlichen Geist die Anforderung, den Leib und seine sinnlichen Gelüste als etwas an sich Böses zu fliehen, um in der höheren mystischen Gnosis Heil zu finden. Die Gnostiker folgten ihm auch hierin nach, nur daß sie auf dem Boden dieser sittlichen Anschauung bis zum Antinomismus sich verstiegen. Und so im Uebrigen.

6. Dennoch aber — und das ist das Eigenthümliche — richtet sich die Spitze der gnostischen Systeme immer mehr oder weniger gegen das Judenthum. Wenn die kirchliche Lehre das Verhältniß des neuen zum alten Bunde dahin bestimmte, daß, jener zu diesem erfüllend und vollendend sich verhält, der alte Bund also die Vorbereitung für den neuen bildet: so setzten die Gnostiker an Stelle dieses Verhältnisses das Verhältniß des Gegensatzes, indem sie lehrten, daß das Judenthum unter der Herrschaft eines Principes stand, welches von dem höchsten Gotte, der im Christenthum sich geoffenbart, nicht blos verschieden sei, sondern zu ihm auch (in höherem oder geringerem Grade) in einem gegensätzlichen, ja feindlichen Verhältnisse stehe. Sie wollten so den ethischen Dualismus, den sie einmal im Gebiete des Seins zum Princip

ditionem, quae est ab apostolis, quae per successionem presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, qui adversantur traditioni, dicunt, se non solum presbyteris sed etiam apostolis existentes sapientores, sinceram invenisse veritatem, apostolos autem admiscuisse ea, quae sunt legalia, Salvatoris verbis, et non solum apostolos, sed ipsum Dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones; se vero indubitate et incontaminate et sincere absconditum scire mysterium.

erhoben hatten, auch in der Geschichte zur Geltung bringen, und dafür mußte ihnen der mehr äußerliche und strenge Charakter des jüdischen Gesetzes im Gegensatze zur Innerlichkeit und Gnadenfülle des Christenthums die Handhabe bieten.

7. Die ersten Anfänge des Gnosticismus sind zurückzuführen auf Simon den Magier, von dem es in der Apostelgeschichte (c. 8) heißt, daß er die Wundergabe von den Aposteln, erkaufen wollte, und auf Cerinthus. Die Hauptvertreter des Gnosticismus aber waren Saturninus, Basilides, Valentin, Karpokrates, Hermogenes und Bardesanes und Marcion. Dazu kommen noch einige andere, die aber von geringerer Bedeutung sind, und die wir daher übergehen können. Eigenthümlich ist diesen Gnostikern, daß bei ihnen der philosophische Gedanke unter einem derartigen Bombast phantastischer Vorstellungen zu Tage tritt, daß es aller Anstrengung bedarf, um durch die Umhüllung dieser Ausgeburten einer, man möchte sagen verrückten Phantasie durchzudringen, und den Gedanken selbst zu erreichen, der ihnen zu Grunde liegt. Wir wollen es versuchen, durch dieses Gewirre phantastischer Spielereien uns einen Weg zu bahnen.

2. Die einzelnen gnostischen Systeme.

a) Simon der Magier und Cerinthus.

1. Simon, mit dem Beinamen: der Magier, muß seiner Zeit eine berühmte Persönlichkeit gewesen sein, da mehr als ein Jahrhundert später der Verfasser der „Philosophoumena" ausdrücklich zu erklären sich veranlaßt fand, daß Simon „nicht Christus, der da ist, war und sein wird, sondern ein reiner Mensch gewesen sei, aus menschlichem Samen entsprossen, eines Weibes Sohn, und entstanden wie alle übrigen Menschen." Näheres wissen wir aber aus seinem Leben nicht. Der Verfasser der soeben genannten „Philosophoumena" gibt einen kurzen Abriß seiner Doktrin, an welchen wir uns hier zunächst zu halten haben [1]).

2. Simon bezeichnet das göttliche Urwesen in heraklitischer Weise als Feuer. Daß es als feurige Natur zu betrachten sei, schließt er daraus, daß Moses von Gott sage, er sei Ignis comburens et consumens [2]). Dieses Urfeuer ist das unendliche Urvermögen, die δυναμις ἀπερναντος, die unbegrenzte Urmöglichkeit, die Alles werden kann. In ihrem Ansichsein ist es die unermeßliche Σιγη. Man darf daher unter diesem Feuer nicht das materielle Element, das wir mit diesem Namen bezeichnen, verstehen; es trägt vielmehr selbes eine doppelte Natur in sich, eine verborgene und eine offenbare (stoff-

1) Philosophoumena seu omnium haeresium confutatio, früher dem Origenes, gegenwärtig dem Hippolyt zugeschrieben. Das Werk ist griechisch und in lateinischer Uebersetzung i. J. 1859 von Duncker und Schneidewin herausgegeben worden unter dem Titel: S. Hippolyti Refutationis omnium haeresium librorum decem, quae supersunt. Es dient dieses Buch auch für die weiteren gnostischen Systeme als Quelle.

2) Philosophoumena, l. 6. n. 9.

lose und stoffliche); im Offenbaren ist aber das Verborgene enthalten, und das Offenbare entspringt aus dem Verborgenen [1]).

3. Das Offenbare des Feuers nun, fährt Simon fort, hat in sich gleichsam wie in der Wurzel Alles, was Jemand mit den Sinnen wahrnimmt oder im Stande ist, wahrzunehmen; die verborgene Natur des Feuers dagegen enthält, was nur immer vernünftig erkennbar ist und was von den Sinnen nicht erreicht wird. Im Allgemeinen ist das überhimmlische Feuer ein Schatz, von welchem Alles, sowohl das Verborgene, als das Offenbare herstammt. Er gleicht jenem Baume, welcher dem Nabuchodonosor im Traume erschien, von welchem alles Fleisch seine Nahrung empfängt [2]). Das Feuer ist daher „alles Sichtbare und Unsichtbare, Alles, was spricht und was stumm ist, alles zählbare und jegliche Zahl, es ist das durchaus und vollkommen Vernünftige, dasselbe, das da Alles, was ohne Ende und Grenze verstanden werden kann, auffaßt, ausspricht, begreift und wirkt [3])."

4. Die Welt ist geworden aus dem ungezeugten Urfeuer durch Vermittlung von sechs Urprincipien, die gewissermaßen ihre Wurzeln waren, und aus dem Urfeuer hervorgingen. Ihr Hervorgang war ein paarweiser. Das erste Paar ist der Νους und die Επινοια (mens et intelligentia), das zweite sind φωνη und ὀνομα (vox et nomen); das dritte λογισμος und ἐνθυμησις (ratiocinatio et cogitatio). Durch diese Urprincipien oder Wurzeln breitet sich also das unendliche Urvermögen, das in ihnen allen der Potenz nach enthalten ist, zur wirklichen Welt aus, so zwar, daß diese Welt das ganze Urvermögen erschöpft [4]). Die Verbindung des Νους und der Επινοια ergibt Himmel und Erde, die der φωνη und des ὀνομα Sonne und Mond; die des λογισμος und der ἐνθυμησις endlich Luft und Wasser [5]). Das Akma dieser Entwickelung ist der Mensch.

5. Simon spricht aber auch noch von einer „siebenten Macht" (ἑβδομη δυναμις), die zu jenen sechs Urprincipien hinzukommt. Die drei Tage nämlich, die nach Moses vor Sonne und Mond gewesen, sollen bedeuten den νους und die ἐπινοια, und jene „siebente Macht"; denn diese drei seien vor allen übrigen Kräften erzeugt. Wenn ferner Moses sagt: „Vor aller Zeit hat er mich erzeugt," so verstehe er darunter wiederum die „siebente Macht". Sie war dem Vermögen nach enthalten in jener Unermeßlichkeit, welche vor aller Zeit bereits bestand, und Moses sagt von ihr: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern." Diese „siebente Macht" ist der, welcher ist, war und sein wird [6]);" und sie ist es, welche als Bild von der unvergänglichen Form Alles in der Welt ordnet, und nachdem sie Alles geordnet, auch den Menschen in's Dasein setzt [7]).

---

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. n. 11. — 4) Ib. n. 12.

5) Ib. n. 13. — 6) Ib. n. 13.

7) Ib. n. 14. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß Simon die ganze mosaische Erzählung vom Paradiese, in welches der erste Mensch gesetzt wurde, in Allegorie auflöst n. 14 sq.

6. Es ist schwer, sich ein klares Bild von der Doktrin dieses Mannes zu bilden. Der Grundgedanke ist wohl unzweifelhaft dieser, daß aus dem ursprünglichen Feuer als Urvermögen die ganze Welt sich herausgebildet habe durch die Wirksamkeit jener sechs Urprincipien, welche als die Wurzeln der Welt bezeichnet werden. Was es dann aber mit jener räthselhaften „siebenten Macht" für eine Bewandtniß habe, ist schwer zu entziffern, namentlich, wenn man bedenkt, daß Simon zuletzt sich selbst als die „siebente Macht" bezeichnet, als den, „der da ist, war und sein wird [1]). Sich selbst zu Gott zu machen, mochte ja in seinem Interesse liegen; aber was denn eigentlich die „siebente Macht" sei, die der Weltbildung vorsteht, wird dadurch nur um so unerklärlicher. Wollte Simon damit nur die active Seite der ursprünglichen δυναμις ἀπεραντος bezeichnen? Dann wäre, ganz in heraklitischer Weise, das ursprüngliche Urfeuer sowohl als die passive, als auch als die active Potenz der Weltbildung zu bezeichnen. Aber was sollen dann noch die sechs Urprincipien oder Wurzeln der Weltbildung? Wir müssen darauf verzichten, diesen Knäuel zu entwirren [2]).

7. Von **Cerinthus** berichten die Philosophoumena [3]), er habe gelehrt, daß die Welt nicht geschaffen worden sei von dem ersten und höchsten Gotte, sondern von einer Kraft, die verschieden und getrennt gewesen sei von dem höchsten Gotte, und die diesen nicht einmal gekannt habe. Jesus sei nicht aus der Jungfrau geboren, sondern von Joseph und Maria gezeugt gewesen, habe aber alle anderen Menschen an Weisheit und Gerechtigkeit überragt. Nach der Taufe sei auf ihn von dem höchsten Gotte aus der Christus herabgekommen in Gestalt einer Taube, und nun habe er den unbekannten Vater verkündet und Wunderkräfte ausgeübt. Am Ende aber habe der Christus sich wieder von ihm getrennt und sei zum Vater zurückgekehrt, so daß also blos der Jesus gelitten habe und auferstanden sei, nicht der Christus; dieser konnte nicht leiden und sterben, weil er geistiger Natur war.

8. Wir werden einer ähnlichen Doktrin später bei Marcion nochmal begegnen.

b) Saturninus.

1. **Saturninus** (die Philosophoumena nennen ihn Saturnilus) war zu Antiochia geboren und lebte daselbst. Seine Glanzzeit fällt in die Regierungszeit des Kaisers Hadrian (um 125 n. Chr.). Von seinen Lebensschicksalen ist nichts Näheres bekannt.

2. Saturninus lehrte, es gebe einen „unbekannten Gott", den **Vater**. Dieser schuf eine Reihe von Geistern: Erzengel, Kräfte, Gewalten und Engel, welche successiv gegen einander sich abstufen. Die letzten sieben Engel, welche diese Reihenfolge abschließen, haben die Welt geschaffen. Auch die Schöpfung des Menschen fällt ihnen zu, jedoch nur nach seinem thierischen Theile.

---

1) Ib. l. 10, n. 12.

2) Einer der hervorragendsten Schüler des Simon soll **Menander** gewesen sein. Iren. adv. haer. l. 1, c. 23, 5.

3) L. 7. c. 33.

3. Von der höchsten Kraft hat nämlich ein leuchtendes Bild zu den weltschaffenden Engeln herabgestrahlt, und um dieses Bild festzuhalten, haben sie beschlossen, den Menschen nach selbem zu schaffen. Aber das Gebilde, das sie zu Stande brachten, konnte, weil seine Urheber unvollkommen waren, sich nicht erheben, sank auf die Erde, und kroch wie ein Wurm. Da erbarmte sich seiner die höchste Kraft, und da der Mensch nach ihrem eigenen Bilde geschaffen war, so sandte sie einen Funken ihres eigenen geistigen Wesens in denselben herab. So wurde der Mensch erst zum wahren Menschen, zu einem geistig leiblichen Wesen. Jener Gottesfunke kehrt bei dem Tode des Menschen wieder zu seinem Ursprunge zurück, alle übrigen Bestandtheile des Menschen aber fallen der Auflösung anheim[1]).

4. Dem Reiche des unbekannten Vaters steht das Reich des Satans feindlich gegenüber. Der Satan haust im Bereiche der Materie. Durch die Sinnlichkeit wirkt das böse Princip auf den Menschen ein und sucht ihn in seine Gewalt zu bringen. Darum ist Alles böse, was dazu geeigenschaftet ist, den Menschen in die Sinnlichkeit und in die Materie herabzuziehen, und in selbe zu verstricken. Von diesem Gesichtspunkt aus verwirft Saturnin die Ehe und die fleischliche Zeugung. Beide sind vom Satan, und dienen nur dazu, das geistige Leben des Menschen in sinnlichem Gelüste zu ersticken, ihn in die Gewalt des Satans zu bringen[2]).

5. Ueber die Menschen herrschte Anfangs der Judengott, einer von jenen untergeordneten Engeln, welche die Welt geschaffen haben. Allein dieser vermochte einerseits die Menschen nicht genügend zu schützen gegen die Angriffe des Satans, und andererseits war es ungeziemend, daß eine so tiefstehende Kraft über die Menschen, die des göttlichen Lebensfunkens theilhaftig geworden, herrschte. Deshalb sandte der unbekannte Vater seinen Sohn Christus in die Welt, um das Reich des Judengottes zu zerstören, und um jene, die an ihn glauben, zu retten. Da aber die Leiblichkeit aus der Materie, dem an sich Bösen ist, so nahm er keinen wahren und wirklichen Leib an, sondern erschien

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24, 1. Saturninus quidem similiter ut Menander, unum Patrem incognitum omnibus ostendit, qui fecit Angelos, Archangelos, Virtutes et Potestates. A septem autem quibusdam angelis mundum factum et omnia, quae in eo. Hominem autem angelorum esse facturam, desursum a summa potestate lucida imagine apparente, quam cum continere non possent, inquit, eo statu, qui statim securrerit sursum, adhortati sunt semetipsos dicentes: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram! Qui cum factus esset et non potuisset erigi plasma per imbecillitatem angelorum, sed quasi vermiculus scarizaret, miserantem ejus desuper Virtutem, quoniam in similitudinem ejus esset factus, emissise scintillam vitae, quae erexit hominem et articulavit et vivere fecit. Hanc igitur scintillam vitae post defunctionem recurrere ad ea, quae sunt ejusdem generis dicit. Et reliqua, ex quibus facta sunt, illa resolvi. Tertull. de praescr. haer. c. 46.

2) Iren. adv. haeres. l. 1, c. 24, 2. Nubere autem et generare a Satana dicunt esse. c. 28, 1.

nur in einer menschlichen Scheingestalt — Doketismus. Die an Christum glauben, sind jene, welche den göttlichen Lebensfunken besitzen[1]). Nicht alle aber besitzen ihn. Es gibt nach Saturninus zwei Arten von Menschen, gute und böse; die ersteren allein sind es, zu deren Rettung Christus erschienen ist, und sie gelangen daher allein zum Heil, während die bösen Menschen mit den Dämonen der Auflösung anheimfallen[2]). Eine Auferstehung gibt es nicht.

6. Man sieht, wie durch diese Lehre das gesammte Christenthum um seinen wahren Inhalt gebracht ist. Aehnlich wie Philo im Anschluß an Plato die Materie als das an sich Unreine und als die Urquelle des Bösen betrachtet hatte, wird auch hier die Materie und die aus ihr entspringende Leiblichkeit satanisirt, als das Böse an sich hingestellt und in einen ethischen Gegensatz zum Idealen und Geistigen gesetzt. Nicht also aus den Principien des positiven Christenthums wird die Frage um den Ursprung des Bösen gelöst, sondern aus den Principien der heidnischen Philosophie. Damit mußten nun nothwendig auch alle andern christlichen Ideen corrumpirt werden. Zwischen Gott und die Welt wird eine Kluft gesetzt, die nur durch eine Reihe von Mittelwesen ausgefüllt werden kann; die Schöpfung der Welt wird nicht mehr auf den schöpferischen Willen Gottes zurückgeführt, sondern wird von Mittelwesen vollzogen, geradeso, wie wir solches bei Philo gefunden; der Erlöser erscheint nur mehr in einer menschlichen Scheingestalt; die Erlösung ist nicht mehr Erlösung von Sünde und Schuld, sondern nur mehr eine Action, durch welche das Reich des Judengottes zerstört, und die an sich schon guten Menschen von der Herrschaft böser Mächte befreit werden, sie beschränkt sich deshalb blos auf jene bevorzugten Menschen, welche den göttlichen Lebensfunken erhalten haben. Das ganze Christenthum ist also durch diese Irrlehre in seiner tiefsten Wurzel zerstört.

c) Basilides.

1. Basilides war, wie Saturninus, aus Antiochia gebürtig; den größten Theil seiner Lebensjahre aber brachte er in Aegypten, vorzugsweise in Alexandrien zu (um 170). Als Auctorität für seine Lehre proklamirte er einen gewissen Glaukias, einen vorgeblichen Dolmetscher des Apostels Petrus, und verband mit dessen Ueberlieferung die Weissagungen des Cham und Bachor. Von seinem System haben wir einen doppelten Bericht, den einen von Irenäus, den anderen von Hippolyt, die vielfach von einander abweichen. Wir wollen zuerst den ersteren Bericht vornehmen.

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24, 2. Salvatorem autem innatum demonstravit (Saturninus) et incorporalem et sine figura, putative autem visum hominem. Et Judaeorum Deum unum ex angelis esse dixit, et propter hoc, quod dissolvere voluerint patrem ejus omnes principes, advenisse Christum ad destructionem Judaeorum Dei et ad salutem credentium ei, esse autem hos, qui habent scintillam vitae ejus. Tertull. de praescr, haer. c. 46.

2) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24, 2. Duo genera hic primus hominum plasmata ab angelis dixit, alterum quidem nequam, alterum autem bonum. Et quoniam daemones pessimos adjuvabant, venisse salvatorem ad dissolutionem malorum hominum et daemonum, ad salutem autem bonorum. Vgl. Philosophoumena l. 7. n. 28.

2. Nach dem Berichte des Irenäus setzt Basilides den ungezeugten und unnennbaren Gott an die Spitze des Alls. Aus diesem geht zuerst der Νους, aus diesem wieder der Logos, aus dem Logos die Phronesis hervor; aus der Phronesis emaniren dann die Sophia und Dynamis, und aus der Sophia und Dynamis entspringen wiederum die Kräfte (Virtutes) und die obersten Engel. Von diesen letztern ist der erste und oberste Himmel gebildet worden. Aus den obersten Engeln sind dann wiederum andere Engel hervorgegangen, die den zweiten Himmel (die nächstfolgende Himmelssphäre) bildeten, und so hat sich der Proceß fortgesetzt, bis successiv 365 Engelordnungen und ihnen entsprechend eben so viele Himmel (Himmelssphären) entstanden waren. An der Spitze aller dieser Himmelssphären steht der Herrscher Abraxas, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1 + 2 + 100 + 1 + 60, + 1 + 200 nach dem Zahlenwerthe der griechischen Buchstaben). Jene Engel, welche den letzten Himmel aufgebaut haben, sind auch die Bildner und Beherrscher unserer Welt[1]).

3. Die Annahme so vieler vermittelnder Wesen zwischen Gott und Welt weist auf den dualistischen Charakter des ganzen Systems hin. Letzterer tritt aber auch hervor in den Andeutungen, welche dieses System über Natur und Ursprung des Menschen enthält. Den Leib verdankt der Mensch den niederen, weltbildenden Mächten; der Geist dagegen stammt aus der höheren Welt[2]). Daher streiten die sinnlichen Begierden, die aus dem Leibe stammen, mit den Forderungen der von oben kommenden Seele[3]). Die Seele, weil sie ihren Ursprung im Lichtreiche hat, lebt hienieden in einer fremden Welt. Alles Uebel, das hienieden über den Menschen kommt, ist von ihm verschuldet. Selbst das Martyrium ist davon nicht ausgenommen. Gesetzt auch, ein Mensch, den ein Uebel trifft, habe in Wirklichkeit nicht gesündigt, so ist doch das gedachte Uebel von ihm verschuldet, weil wenigstens der Wille zum Bösen in ihm war, obgleich er keine Gelegenheit hatte, diesen Willen zur Ausführung zu bringen[4]). Und sollte auch letzteres nicht stattfinden, dann ist das Uebel, das ihn trifft, auf eine vor der Verbindung der Seele mit dem Leibe von ersterer contrahirte Schuld zurückzuführen; für diese wird er gestraft, entweder ehrenvoll durch das Martyrium; oder aber, damit er durch die Strafe von jener Schuld gereinigt werde[5]). Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht, und

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24, 3 sq. Tertull. de praescr. haer. c. 46.

2) Clemens Alexandr. Stromata l. 4, c. 13, p. 1297 (ed. Migne).

3) Ib. l. 2, c. 20, p. 1056. Οἱ δ' ἀμφι τον Βασιλειδην, προσαρτηματα τα παθη καλειν εἰωθασιν· πνευματα τινα ταυτα κατ' οὐσιαν ὑπαρχειν προσηρτημενα τῃ λογικῃ ψυχῃ, κατα τινα ταραχον και συγχυσιν ἀρχικην· ἀλλας τε αὐ πνευμαμαθων νοθούς, και ἑτερογενεις φυσεις προσεπιφυεσθαι ταυταις, οἱον λυκου, πιθηκου λεοντος, τραγου· ὡν τα ἰδιωματα περι την φυχην φανταζομενα, τας ἐπιθυμιας της ψυχης τοις ζωοις ἐμφερως ἐξομοιουν λεγουσιν.

4) Ib. l. 4, c. 12, p. 1289 sq.

5) Ib. l. c. p. 1292. 'Αλλα τῳ Βασιλειδῃ ἡ ὑποθεσις προαμαρτησασαν φησι την ψυχην ἐν ἑτερῳ βιω, την κολασιν ὑπομενειν ἐνταυθα, την μεν ἐκλεκτην ἐπιτιμως δια μαρτοριου, την ἀλλην δε καθαιρουμενην οἰκειᾳ κολασει.

kann es nicht geben, weil der Leib, aus der Materie entspringend, der Natur des Geistes widerstreitet, und daher eine Wiedervereinigung des Leibes mit dem Geiste für diesen nicht ein Gut, sondern ein Uebel sein würde[1]).

4. Das Menschengeschlecht stand ursprünglich unter der Herrschaft jener Engel, welche die Welt geschaffen. Diese hatten die Herrschaft über die verschiedenen Völker der Erde unter sich getheilt; der Archon oder Herrscher derselben hatte das jüdische Volk zu seinem Antheil erwählt. Dieser nun suchte seinem auserwählten Volke alle übrigen Völker zu unterwerfen. Letztere und ihre Engelfürsten leisteten Widerstand: und so kam es zu Streit und Verwirrung. Aus Erbarmen sandte nun der höchste Gott den Menschen seinen eingeborenen Νοῦς zu Hilfe, um sie von der Gewalt der weltherrschenden Mächte zu befreien, sie mit ihrer höheren Natur bekannt zu machen, und ihnen den Weg zu zeigen, auf welchem sie über die weltbildenden Engel und selbst über den Archon sich erheben könnten. Der Νοῦς nahm daher eine menschliche Scheingestalt an, um sich in dieser den Menschen zeigen zu können, ließ sich aber nicht selbst kreuzigen, sondern substituirte für sich den Simon von Cyrene, mit welchem er die Gestalt wechselte, und kehrte, während sie ihn zu tödten glaubten, zu dem zurück, der ihn gesendet[2]).

5. Wer daher an den Gekreuzigten glaubt, der ist noch unter der Botmäßigkeit der weltbeherrschenden Mächte; man muß den Gekreuzigten verleugnen, und glauben an den ewigen Νοῦς, der nur scheinbar dem Kreuzestode unterworfen war[3]). Dieser Glaube ist aber nicht freie Unterwerfung des Geistes unter die von Gott geoffenbarte Wahrheit; er gehört vielmehr zur Natur des Geistes: er ist die Gnosis[4]). Darum erhebt der Glaube den Menschen zur höchsten Stufe der Vollkommenheit, und macht ihn sogar den Engeln und Mächten un=

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24, 5. Tertull. de praescr. haeret. c. 46.

2) Iren. adv. haeres. l. 1, c. 24, 4. Eos autem, qui posterius continent coelum, angelos, quod etiam a nobis videtur, contituisse ea, quae sunt in mundo omnia, et partes sibi fecisse terrae et earum, quae super eam sunt, gentium (docet Basilides). Esse autem principem ipsorum eum, qui Judaeorum putatur Deus. Et quoniam hic suis hominibus, i. e. Judaeis voluit subjicere reliquas gentes, reliquos omnes principes contrastetisse ei et contraegisse. Quapropter et reliquae residuae resiluerunt gentes ei genti. Innatum autem et innominatum Patrem videntem perditionem ipsorum misisse primogenitum Nun suum, (et hunc esse, qui dicitur Christus), in libertatem credentium ei a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt. Et gentibus autem ipsorum apparuisse eum in terra hominem, et virtutes perfecisse. Quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem ejus pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Jesus: et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat et Νοῦς innati Patris, transfiguratum, quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum, qui misit eum, deridentem eos, cum teneri non posset et invisibilis esset omnibus. Tertull. de praescr. haer. c. 46.

3) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24, 4.

4) Clem. Alex. Stromata l. 2, c. 3, p. 941.

sichtbar und unbegreiflich[1]). Die Gnostiker sind als die Gläubigen zugleich die Auserwählten. Sie sind schon kraft ihrer Natur zum Heile bestimmt. Sie stehen als Gnostiker über dem Gesetze; sie kann nichts verunreinigen, selbst nicht, wenn sie den Götzen opfern[2]). Für sie ist der Unterschied zwischen Gut und Bös zu etwas Gleichgiltigem geworden[3]). Alle Nichtgnostiker dagegen stehen unter der Herrschaft des Gesetzes und sind als Ungläubige vom Heil ausgeschlossen.

6. Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Basilidianischen und dem Saturnin'schen System läßt sich nicht erkennen. Es sind andere Formeln, welche hier spielen; die Grundgedanken aber sind die gleichen. Auch hier werden niedere kosmische Mächte angenommen, denen der Mensch unterworfen ist, und die Erlösung hat nur den Zweck, ihn von diesen Mächten zu befreien. Es ist dabei nicht auf die innere sittliche Umwandlung und Neuschaffung des Menschen durch die Macht der übernatürlichen Gnade abgesehen; der Mensch bleibt nach wie vor so, wie er ist; nur der Herrschaft, der Macht niederer Kräfte wird er entzogen. Und selbst diese Befreiung erstreckt sich nur auf die Wissenden, die Gnostiker. Aber eben weil diesen in Folge jener Befreiung das Böse Nichts mehr anhaben kann, darum wird ihnen folgerichtig all ihr Thun und Lassen vollständig frei gegeben. Für sie gibt es kein Gesetz mehr. Mögen sie thun was sie wollen, mögen sie auch die schmählichsten und unsittlichsten Handlungen vollbringen: es kann ihnen Nichts zur Schuld angerechnet werden. Das ist der Antinomismus, und dieser ist ja ganz gewiß eine der schauerlichsten Verirrungen des menschlichen Geistes.

7. Der Bericht des Hippolytus über die Lehre des Basilides stimmt mit dem des Irenäus darin überein, daß der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe (wie auch die Götter der Heiden), die Erlösung aber, die durch Christum geschehen, von dem höchsten Gotte herstamme. Beide unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß der Bericht des Hippolytus als Mittelwesen zwischen Gott und den Engeln nicht den Νους, die Phronesis u. s. w. bezeichnet, sondern vielmehr drei υἱοτητες, die von dem höchsten Gotte, dem Nichtseienden, erzeugt worden seien. Die Art und Weise, wie diese drei υἱοτητες zu einander gruppirt werden, geht, wenn man noch die Funktionen, die ihnen zukommen sollen, mit in Betracht zieht, in's Fabelhafte,

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24, 6. Qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit, et causas eorum: invisibilem et incomprehensibilem eum potestatibus universi fieri.

2) Ib. l. c. n. 5. Contemnere autem et idolothyta, et nihil arbitrari, sed sine ulla trepidatione uti eis. Habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem et universae libidinis.

3) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 1, p. 1104. ταυτας παρεθημεν τας φωνας εἰς ἐλεγχον των μη βιουντων ὀρθως Βασιλειδιανων, ὡς ἠτοι ἐχοντων ἐξουσιαν και του ἁμαρτειν δια την τελειοτητα, ἠ παντως γε σωθησομενων φυσει, κἀν νυν ἁμαρτωσι, δια την ἐμφυτον ἐκλογην.

und es muß auf das Verständniß dieser Phantasmagonien einfach verzichtet werden. Einiges davon wollen wir unten beisetzen[1]). Welcher von beiden Berichten auf die eigene Lehre des Basilides, und welcher auf Lehren von Basilidianern gehe, darüber ist man bis heute zu keinem sicheren Resultate gekommen.

8. Dem Basilides folgte als Vertreter seiner Lehre sein Sohn Isidorus.

d) Valentinus.

1. Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des Valentinus, dem auch Herakleon, Ptolemäus, Secundus und Marcus und viele Andere anhingen[2]). Valentinus, von Geburt ein Aegyptier, und Zeitgenosse des Basilides, wurde von jüdischen Eltern geboren, im Christenthum erzogen und in Alexandrien in griechischer Weisheit gebildet. Ausgestattet mit hohen Geistesgaben und hervorragend durch glänzende Beredsamkeit[3]), nahm er hier

---

1) Nach Hippolyt soll Basilides gelehrt haben, „ursprünglich sei Nichts gewesen. Aus dem Nichtsein sei zuerst der Same der Welt hervorgegangen, indem der nicht seiende Gott aus dem Nichtseienden durch seinen Willen, der eigentlich doch kein Wille war (nicht durch Emanation) die Einheit hervorgerufen habe, welche die πανσπερμια (oder nach Clem. v. Alex. die συγχυσις ἀρχικη) der ganzen Welt in sich trug. In dem Samen war eine dreitheilige Sohnschaft (υἱοτης); die erste erhob sich augenblicklich zu dem nichtseienden Gotte, die andere, minder fein und rein, wurde durch die erste gleichsam beflügelt, indem dieselbe ihr den heiligen Geist verlieh; die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft blieb zurück bei der großen Masse der πανσπερμια. Der nichtseiende Gott und die beiden ersten υἱοτητες sind in dem überweltlichen Raume, der von der Welt, die er umschließt, durch eine feste Sphäre (στερεωμα) getrennt ist. Zu der Mitte zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt kehrte der heilige Geist zurück, nachdem er mit der zweiten Sohnschaft sich zum Ueberweltlichen erhoben hatte, und ward so πνευμα μεθοριον. Innerhalb dieser Welt wohnt der Weltherrscher, der sich nicht bis über das στερεωμα hinaus erheben kann, und wähnt, er sei der höchste Gott, und über ihm sei Nichts; unter ihm steht wiederum der gesetzgebende Gott; jeder von beiden hat sich einen Sohn erzeugt. Der erste dieser beiden ἀρχοντες wohnt in dem ätherischen Reiche, der Ogdoas, und herrschte auf Erden von Adam bis Moses; der zweite wohnt in der Welt unter dem Monde, der Hebdomas, und herrschte von Moses bis auf Christus. Als nun das Evangelium kam, die Erkenntniß des Ueberweltlichen (ἡ των ὑπερκοσμιων γνωσις), indem der Sohn des Weltherrschers durch die Vermittlung des Geistes die Erleuchtung der überweltlichen υἱοτης empfing, so erfuhr der Weltherrscher von dem höchsten Gotte und gerieth in Furcht; aber die Furcht ward ihm zum Anfang der Weisheit. Er bereute seine Ueberhebung, und mit ihm der ihm untergeordnete Gott, und auch allen Herrschaften und Mächten in den 365 Himmeln ward das Evangelium verkündet. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht ward auch Jesus erleuchtet. Die dritte υἱοτης erlangte nun die Reinigung, deren sie bedurfte, und erhob sich an den Ort, wo schon die selige Sohnschaft war, zu dem nichtseienden Gotte. Nachdem Jegliches an seinen Ort gekommen ist, fällt das Niedere in ἀγνοια um das Höhere, damit es frei von Sehnsucht sei." Philosophoumena l. 7, n. 21—27.

2) Philosophoumena l. 6, n. 38 sqq.

3) Tertull. adv. Valent. c. 4.

die platonischen Ideen in das empfängliche jugendliche Gemüth auf[1]) und lernte wohl auch den Philonismus, der dort stark verbreitet war, kennen. Er soll sich mit der Hoffnung, Bischof zu werden, geschmeichelt haben, und als ihm dieses nicht glückte, offen mit seinen Irrlehren hervorgetreten sein[2]). Von Alexandrien wandte er sich nach Rom, wo er unter Papst Hyginus um das Jahr 140 verweilte, wurde aber daselbst aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, und begab sich dann nach Cypern, wo er noch geraume Zeit lebte (etwa bis 158) und sein nun völlig entwickeltes häretisches System ungescheut nach allen Seiten hin ausbreitete. Er wollte seine Lehre von einem gewissen Theodas, einem Schüler des Apostels Paulus, erhalten haben.

2. Valentinus stellt an die Spitze alles Seins den „unbegreiflichen, unnennbaren, ewigen und ungezeugten Gott", welcher Bythos oder auch Προπατωρ genannt wird. Von ihm geht als von dem höchsten Grunde alles Seins eine Kette überweltlicher Wesen, Aeonen genannt, hervor, welche miteinander das Pleroma bilden. Mit dem Bythos war nämlich die Sige (σιγη oder ἐννοια), ein weibliches Princip, und mit dieser erzeugte der Urvater aus Liebe die beiden obersten Aeonen: den Nous und die Aletheia. Der Nous heißt auch μονογενης und πατηρ και ἀρχη των παντων. Der Bythos, die Sige, der Nous und die Aletheia bilden die oberste τετρακτυς, die Wurzel aller Dinge. Der Nous und die Aletheia erzeugten dann wiederum den Logos und die Zoe, und diese den Anthropos und die Ekklesia. Diese Aeonen bilden mit der obersten τετρακτυς die Ογδοας. Der Logos erzeugt dann in Verbindung mit der Zoe neuerdings zehn (δεκας), und der Anthropos in Verbindung mit der Ekklesia zwölf weitere Aeonen (δωδεκας), und zwar stufenweise, indem im Fortgange der Zeugung immer je ein männlicher und ein weiblicher Aeon zur weiteren Zeugung concurriren. So kommt es zuletzt zu einer Anzahl von dreißig Aeonen, und diese bilden miteinander, wie schon gesagt, das Pleroma, das Reich der göttlichen Lebensfülle. Der jüngste der letzten zwölf Aeonen, also auch der jüngste der dreißig Aeonen überhaupt ist die Sophia, ein weiblicher Aeon[3]).

3. Nur der eingeborne Νους erkennt den ungezeugten Vater; den übrigen Aeonen ist diese Erkenntniß versagt. Aber eben dadurch wird in diesen das Verlangen erregt, den Vater zu schauen, und dieses Verlangen ist in der Sophia so mächtig, daß sie sich in selbem beinahe auflöst, eben dadurch aber, sofern sie ein weiblicher Aeon ist, eine formlose Substanz gebiert. Durch den Horos jedoch, welchen der Vater sendet, wird sie, allerdings mit Mühe, davon überzeugt, daß der höchste Gott unerkennbar und unbegreifbar (ἀκαταληπτος) sei. Dadurch wird sie vor der Auflösung bewahrt und in ihre vorige Stellung wieder eingeführt. Der Horos heißt daher auch λυτρωτης, Befreier. Jene Fehlgeburt aber oder jene formlose Substanz, die sie geboren, wird vom

1) »Platonicae sectator« heißt er bei Tertullian, De praescr. haer. c. 30.

2) Tertull. adv. Valent. c. 4.

3) Tertull. adv. Valent. c. 7. De praescript. haeret. c. 33. Iren. adv. haeres. l. 1, c. 1, 1 sq.

Horos aus dem Pleroma ausgestoßen, und sinkt in das Leere, in das Kenoma herab. Von diesem Gesichtspunkte aus heißt der Horos auch σταυρος, d. h. Wall (zur Ausschließung dessen, was nicht in's Pleroma gehört). Damit aber diese Unordnung im Pleroma sich nicht neuerdings wiederhole, bringen der Nous und die Aletheia auf Geheiß des Urvaters zwei neue Aeonen hervor, Christum und den heiligen Geist, damit sie die übrigen Aeonen unterrichten, sie über ihr Verhältniß zum Bythos aufklären, zur Danksagung anleiten und zur Ruhe verweisen sollten. So wurde die Ordnung im Pleroma wieder vollkommen hergestellt. Die Folge hievon war, daß alle Aeonen, von lebhaftem Danke durchdrungen, sich entschlossen, diesem Danke einen entsprechenden Ausdruck zu leihen, indem jeder das Beste, was er besaß, hergab, um daraus einen neuen, recht vollkommenen Aeon zu schaffen zur Ehre und Verherrlichung des Urvaters und zur Zierde des Pleroma. So entstand der letzte Aeon Jesus, der wohl auch Logos, Vater und Christus genannt wird. Für diesen schufen die Aeonen wegen seiner hohen Würde auch eine große Schaar von Engeln, als eine Art Leibgarde, Ehrenwache und Hofstaat[1]).

4. Das alles geschieht im Pleroma. Nun hat aber der aus dem Nous und der Aletheia erzeugte Christus sich auch jener unförmlichen Substanz, Achamoth genannt, welche als Fehlgeburt der Sophia von dem Horos in das Kenoma war verstoßen worden, erbarmt, und ihr Wesenheit und Form gegeben, worauf er sich wieder in das Pleroma zurückzog. Als jedoch die Achamoth das Licht fühlte, welches der Christus in ihr zurückgelassen, ist das Verlangen in ihr rege geworden, gleichfalls in's Pleroma einzugehen, und da sie vom Horos daran verhindert wurde, so überkam sie Furcht, Trauer, Zweifel und sehnsüchtiges Flehen[2]). Da wurde ihr nun auf ihr Flehen hin aus dem Pleroma der Aeon Jesus zu Hilfe gesendet, um sie von ihren Leiden zu befreien, und mit Gott zu versöhnen. Dieser trennte nun die gedachten Affecte von ihr, und schuf aus denselben zwei Substanzen, indem er die ersten drei bösen Affecte eigens ausschied und consolidirte, und ebenso auch den letztern guten Affect. So entstand aus den bösen Affecten der Achamoth die böse Substanz — die Materie — aus ihrem Affecte der Bekehrung (Sehnsucht) dagegen eine wandelbare Substanz, — die psychische. Versöhnt mit Gott gelangt die Achamoth aber doch nicht in's Pleroma, sondern nur in eine an letzteres grenzende Welt, die „Mitte" (medietas) genannt, welche von dem Pleroma durch den Horos und das Kreuz getrennt ist. In ihrer Freude verschaute sie sich an den Engeln, welche ihren Erlöser, den Jesus, begleitet hatten, und gebar nach dem Bilde und der Aehnlichkeit, so sie gesehen, aus sich eine geistige Frucht als dritte Substanz[3]).

5. Aus der psychischen Substanz aber bildete die Achamoth den

1) Tertull. adv. Valent. c. 11. 12. Iren. adv. Haeres. l. 1. c. 2, 1 sq.

2) In dem Buche Pistis Sophia wird der Roman der Leiden der Achamoth — der außergöttlichen Sophia weiter ausgesponnen, und werden die Klagelieder derselben mitgetheilt. Vgl. Köstlin, das gnostische System der πιστις σοφια (Theol. Jahrb. Tübingen 1854).

3) Tertull. adv. Valent. c. 17. Iren. adv. haer. l. 1, c. 4.

Demiurg. Dieser ist also ein rein psychisches Wesen, hat Nichts vom Geiste in sich, und kennt daher auch nicht seine Mutter, die Achamoth. Der Demiurg schafft seinerseits wiederum aus der Materie die sinnliche Welt. Das Vorbild, nach welchem er bei der Weltschöpfung wirkt, ist das Pleroma; diesem ist somit die sinnliche Welt nachgebildet. Doch nur unbewußt ist der Demiurg nach diesem Vorbilde wirksam; er kennt es selbst nicht und kann es nicht kennen, weil er blos psychischer Natur ist[1]). Sein Wohnsitz ist im Himmel unter der Achamoth. Die Herrschaft über die sinnliche, irdische Welt führt der Teufel. Dieser ist gleichfalls eine Schöpfung des Demiurg, gebildet aus dem von der Achamoth getrennten Affecte der Unzufriedenheit. Aber er ist zum Weltbeherrscher (Munditenens) gesetzt, und kennt das höhere Reich des Pleroma besser, als der Demiurg, weil er etwas von der geistigen Natur in sich hat[2]).

6. Zu den Schöpfungen des Demiurg gehört ferner auch der Mensch. Er ist dem Leibe nach gebildet aus der ὕλη, bekommt von dem Demiurg die Seele, ψυχή[3]), und von der Achamoth, aber ohne Wissen des Demiurg, den Geist, das πνευμα. Es ist dieses πνευμα aus der geistigen Substanz, welche die Achamoth, nachdem sie sich an den Engeln verschaut, geboren hat, besitzt also auch die Natur der Engel[4]). Wie daher die gesammte Welt aus drei Naturen oder Substanzen besteht, nämlich aus der materiellen, psychischen und geistigen, so sind diese drei Bestandtheile auch im Menschen vertreten. Der materielle Theil ist zum Untergang bestimmt, dem er unrettbar anheimfällt; der Geist kann nicht verloren gehen, weil er eigentlich göttlicher Natur ist; die Seele dagegen kann das Loos des Leibes oder des Geistes theilen, je nachdem sie sich da oder dorthin neigt. Diese Dreigliederung der menschlichen Natur in Leib, Seele und Geist bildet die Grundlage für die gesammte weitere Lehre Valentins.

---

1) Ib. l. 1, c. 5.

2) Tertull. adv. Valent. c. 22. Ex nequitia moeroris illius (der Achamoth nämlich) deputatur (diabolus), ex qua angelorum et daemonum et omnium spiritualium malitiarum genituras notant; et tamen diabolum quoque opus demiurgi affirmant et Munditenentem appellant, et superiorum magis gnarum defendunt, ut spiritalem naturâ, quam Demiurgum ut animalem.

3) Tertull. adv. Valent. c. 24. Figulat hominem Demiurgus, et de afflatu suo animat.

4) Iren. adv. haer. l. 1, c. 5, 6. Partum vero (dicunt) matris ipsorum, quae est Achamoth, quem secundum inspectionem eorum angelorum, qui sunt erga salvatorem, generavit, existentem ejusdem substantiae matris suae spiritualem. Et ipsum enim ignorasse Demiurgum dicunt, et latenter depositum esse in eum (hominem) nesciente eo, uti per eum in eam, quae ab eo esset animam seminatum, et in materiale hoc corpus, gestatum quoque velut in utero in iis, et amplificatum, paratum fiat ad susceptionem perfectae rationis. Latuit igitur, quemadmodum dicunt, Demiurgum conseminatus insufflationi ejus a Sophia spiritalis homo, inennarabili virtute et providentia. Quemadmodum enim matrem suam ignoravit, sic et semen ejus.

7. Der Leib des Menschen war ursprünglich ein ätherischer und geschlechtsloser. Er war nicht aus der derb irdischen Materie, sondern aus einer unsichtbaren, ätherisch flüssigen Substanz gebildet. Diesem hat dann der Demiurg die Seele eingehaucht und ihn zu seinem Bildnisse und Gleichnisse gemacht[1]). Den grob materiellen Leib erhielt Adam erst durch den Sündenfall. Durch den Geist nämlich, welchen die Achamoth ohne Vorwissen des Demiurg dem ersten Menschen eingepflanzt hatte, erhob sich dieser über den Demiurg. Darüber erschrak letzterer sammt seinen Gefährten, und um den Menschen in Gehorsam zu halten, verboten sie ihm, vom Baume der Erkenntniß zu essen. Der Mensch aber übertrat dieses Gebot, und nun stürzten sie ihn aus der ätherischen Region, dem „Paradiese", in diese grob materielle Welt, auf die Erde herab; er erhielt einen materiellen Leib, — die »Tunica pellicea« der heiligen Schrift[2]). Da aber der ursprüngliche fein ätherische Leib unter der Hülle des materiellen doch fortbesteht, so kommt es damit eigentlich zu einer Viertheilung des Menschen; er besteht nämlich aus dem grob materiellen Körper, aus dem höheren, übersinnlichen Leibe, aus der Seele und aus dem Geiste[3]).

8. In Adam, dem ersten Menschen, nun waren die drei wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur miteinander vereinigt. Aber in seinen Nachkommen löste sich diese Einheit, und es entstand eine dreifache Klasse von Menschen: die Choiker — blos leibliche Wesen ohne Seele und Geist; die Psychiker, die mit dem Leibe auch der Seele theilhaftig geworden, und die Pneumatiker, in denen mit Leib und Seele auch der Geist geeinigt ist, in welchen also der volle Wesensbestand der menschlichen Natur, wie in Adam, verwirklicht ist. Repräsentirt sind diese drei Menschenklassen ursprünglich gewesen in den drei Söhnen Adams: in Kain, Abel und Seth. Von Kain stammen die Choiker, von Abel die Psychiker und von Seth die Pneumatiker[4]). Mit dieser Unterscheidung kreuzt sich dann eine andere, nach welcher die Seelen

---

1) Ib. l. c. n. 5. Cum fabricasset (Demiurgus) mundum, fecit et hominem choicum, non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia, et ab effusibili et fluida materia accipientem: et in hunc insufflasse psychicum definiunt, et hunc esse secundum imaginem et similitudinem factum. Secundum imaginem quidem hylicum esse, proximum quidem, sed non ejusdem substantiae esse deo. Secundum similitudinem vero psychicum, unde et spiritum vitae substantiam ejus dictam, cum sit ex spiritali defluitione.

2) Ib. l. c. Post deinde circumdatam dicunt ei dermatinam tunicam. Hanc autem sensibilem carnem esse volunt.

3) Tertull. adv. Valent. c. 25. Proinde eum (hominem spiritalem) ab Achamot deputantes, quemadmodum animalem a Demiurgo: choicum a substantia ἀρχῆς, carnem a materia. Habes novum, i. e. quadruplum Geryonem.

4) Ib. c. 29. Triformem naturam primordio professi et tamen in unitatem in Adam: inde jam dividunt (Valentiniani), per singulares generum proprietates, nacti occasionem distinctionis hujusmodi ex posteritate ipsius Adae, moralibus quoque differentiis tripartitae. Cain et Abel et Seth, fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant argumenta, naturae atque essentiae; choicum ad Cain redigunt; animale ad Abel componunt; spiritale . . . . in Seth recondunt.

im Besondern wieder auszuscheiden sind in gute und in böse. Erstere sind jene, welche fähig sind, den „geistigen Samen" (das πνευμα) in sich aufzunehmen; letztere dagegen jene, welche diese Fähigkeit nicht besitzen[1]).

9. Das Gesetz und die Propheten stammen vom Demiurg. Er hat im alten Bunde ausschließlich über die Menschen geherrscht, und zwar ohne Kenntniß der Pläne, welche der höchste Gott mit der Menschheit vorhatte. Er hat allerdings auch einen Messias verheißen; aber nur einen psychischen[2]). Der Messias mußte aber höherer Natur sein, da er den Demiurg selbst und die Psychiker über die Geheimnisse des höheren Lebens aufklären sollte. Und so wurde denn in der übersinnlichen Region die menschliche Natur des Erlösers gebildet aus den drei wesentlichen Bestandtheilen der menschlichen Natur überhaupt. Von der Achamoth erhielt er den Geist, vom Demiurg die Seele, und aus der ätherisch-himmlischen Substanz nahm er den Leib an, der auf eine geheimnißvolle Weise und mit unaussprechlicher Kunst also gebildet ward, daß er sichtbar und berührbar erschien. Die gröbere Leiblichkeit — das Fleisch — aber nahm er nicht an, da diese des Heils nicht theilhaftig werden kann[3]).

10. Dieser also in der überirdischen Region gebildete Mensch trat nun in die sinnliche Welt ein, indem er durch den Schoß Maria's wie Wasser durch einen Canal hindurchging, von Maria selbst aber Nichts annahm[4]). Bei der Taufe verband sich dann mit ihm der Aeon Soter, indem er in Gestalt einer Taube auf ihn herab kam. Dieser Aeon Soter war der eigentliche Erlöser, und wohnte im Menschen Christus in der gleichen Weise, wie der Geist in der Seele des Menschen wohnt[5]). Er blieb mit dem Menschen Christus verbunden, bis dieser vor Pilatus stand. Hier verließ er ihn, und kehrte in's Pleroma zurück. Nicht der Aeon Soter hat also am Kreuze gelitten. Aber

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 7, 5. Et ipsas autem animas rursus subdividentes dicunt, quasdam quidem natura bonas, quasdam autem natura malas. Et bonas quidem has esse, quae capaces seminis fiunt. Alias vero natura nequam nunquam capere semen illud. Tertull. adv. Valent. c. 29. Orig. C. Cels. l. 5, 61.

2) Iren. adv. haeres. l. 1, c. 7, 1 sq. Demiurgum autem nihil horum cognovisse ostendunt ante Salvatoris adventum. Sunt autem, qui dicunt, emisisse eum et Christum filium suum, sed et animalem, et de hoc per prophetas locutum esse.

3) Ib. l. 1, c. 6, 1. Quae enim salvaturus erat, eorum primitias eum suscepisse dicunt. Ab Achamoth quidem spiritale, a Demiurgo autem indutum psychicum, i. e. animalem Christum; a dispositione autem circumdatum corpus, animalem habens substantiam paratum vero inennarabili arte, ut et visibile, et palpabile et passibile fieret. Et hylicum autem nihil omnino suscepit. Non enim hylicum capacem salutis. Tertull. adv. haeres. c. 26.

4) Tertull. de praescr. haer. c. 49. Christum autem missum ab illo propatore, qui est bythos (dicunt). Hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale, nescio quod corpus de coelo deferentem, quasi aqua per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse, nihil inde accipientem vel mutuantem.

5) Iren. adv. haer. l. 1, c. 7, 2.

auch nicht das πνευμα im Menschen Christus ist dem Leiden anheimgefallen; denn der Geist ist überhaupt dem Leiden nicht zugänglich. Nur der psychische Christus, insoweit er eine Schöpfung des Demiurg ist, hat gelitten. Die Kreuzigung Christi hat insofern einen symbolischen Charakter, als die Ausspannung Christi am Kreuze nur jene kreuzförmige Ausspannung des höheren Aeon Christus, durch welche ursprünglich die Achamoth aus der Formlosigkeit zur Form war gestaltet worden, sinnbildlich dargestellt werden sollte[1]).

11. Der oben festgestellte Unterschied zwischen den drei Menschenklassen, den Choikern (Hylikern), den Psychikern und Pneumatikern ist durch die Erlösung nicht beseitigt worden. Die Choiker (Hyliker) sind repräsentirt in den Heiden. Diese stehen daher ganz außer dem Bereiche des höheren Lebens; der Geist ist ihnen gänzlich versagt, und da sie auch keine Seele haben, so gehen sie mit dem Tode des Leibes völlig unter. Die Psychiker dagegen sind die kirchlich Gläubigen, die bei dem bloßen Kirchenglauben stehen bleiben. Diese sind gleichfalls des Geistes nicht theilhaftig, und stehen daher unter der Herrschaft und den Gesetzen des Demiurg. Die Pneumatiker endlich sind repräsentirt in den Gnostikern; sie sind des Geistes theilhaftig; sie erheben sich daher über den bloßen Kirchenglauben zur Gnosis, erkennen in dieser Gnosis die Geheimnisse des Pleroma, und sind in dieser Erkenntniß glückselig.

12. Den Gnostikern genügt die Gnosis zum Heile; sie bedürfen der Werke nicht. Sie stehen unter keinem sittlichen Gesetze; für sie ist der Unterschied zwischen Gut und Bös gleichgiltig. Ihr pneumatisches Wesen ist wie Gold, das durch keinen Koth der Unreinigkeit beschmutzt werden kann. Was sie immer thun mögen, Gutes oder Böses, Alles ist für sie gleichgiltig[2]). Die Ehe ist ihnen nicht verboten; sie ist ihnen im Gegentheil zur Pflicht gemacht, und zwar deshalb, weil sie dadurch ihrer Anerkennung der geistig ehelichen Gemeinschaft unter den Aeonen Ausdruck geben[3]). Wer sich daher nicht fleischlich cum uxore vermischt, der ist nicht aus der Wahrheit[4]). Die Gnostiker sind als Pneumatiker von Natur aus zum Heile bestimmt; sie können

---

1) Ib. l. c. Dominum igitur nostrum ex quatuor his compositum fuisse dicunt, servantem typum primogenitae et primae quaternionis, de spiritali, quod erat de Achamoth, et de animali, quod erat de Demiurgo, et de dispositione, quod erat factum inennarabili arte, et de Salvatore, quod erat illa, quae descendit in eum columba. Et hunc quidem impassibilem perseverasse. Non enim possibile erat pati eum, cum esset incomprehensibilis et invisibilis. Et propter hoc ablatum esse, cum traheretur ad Pilatum, illum, qui depositus erat in eum spiritum Christi. Sed ne id quidem, quod a matre erat semen, passum esse dicunt. Impassibile enim et illud, quippe spiritale et invisibile etiam ipsi Demiurgo. Passus autem est secundum hos animalis Christus, et ille, qui ex dispositione fabricatus in mysterio, ut ostendat per eum mater typum susperioris Christi, illius, qui extensus est cruci, et formavit Achamoth formationem secundum substantiam. Omnium enim haec exempla illorum esse dicunt. Tertull. adv. Valent. c. 27.

2) Iren. adv. haer. l. 1, c. 6, 2 sqq.

3) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 1, p. 1097.

4) Tertull. adv. Valent. c. 30. Iren. adv. haer. l. 1, c. 6, 4.

dessen gar nicht verlurstig gehen. Sie kehren nach dem Tode zur Achamoth, ihrer Mutter, zurück. Einer Erlösung bedürfen sie nicht.

13. Dagegen liegt den Psychikern die ganze Last des Gesetzes auf. Da ihnen das πνευμα, und mit ihm die Gnosis versagt ist, so müssen sie glauben, und in diesem Glauben gute Werke vollbringen, um ihr Heil zu sichern. Sie sind des Bösen fähig, und es besteht dieses Böse bei ihnen in der Hingabe an die Sinnlichkeit, die durch die Leiblichkeit bedingt ist. Davor müssen sie sich hüten[1]). Die Psychiker allein bedürfen der Erlösung; für sie allein ist sie also auch vollbracht worden[2]). Und frägt es sich um das Endziel dieser Erlösung, so sollten die Psychiker durch den Soter, der in Menschengestalt unter ihnen erschien, über den unbekannten Vater, sowie über die Geheimnisse der Weltschöpfung aufgeklärt, und ihnen der Weg gezeigt werden, auf welchem sie zu jener Stufe des Heils gelangen könnten, die ihnen überhaupt möglicherweise erreichbar ist. Und das ist die Gemeinschaft mit dem Demiurg[3]).

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 6, 1 sqq. Consummationem vero futuram (dicunt), cum formatum et perfectum fuerit scientia omne spiritale, h. e. homines, qui perfectam agnitionem habent de Deo, et hi, qui ab Achamot initiati sunt mysteria: esse autem hos semetipsos dicunt. Erudiuntur autem psychica, i. e. animalia psychici, i. e. animales homines, qui per operationem et fidem nudam firmantur, et non perfectam agnitionem habent. Esse autem hos nos, qui sumus ab Ecclesia dicunt. Quapropter et nobis quidem necessariam esse bonam conversationem respondent, aliter enim impossibile esse salvari. Semetipsos autem non per operationem, sed eo, quod sint naturaliter spiritales, omnino salvari dicunt. Quemadmodum choicum impossibile est, salutem percipere; non enim esse illum capacem salutis dicunt: sic iterum quod spiritale, quod semetipsos esse volunt, impossibile esse, corruptelam percipere, licet in quibuscunque fuerint factis. Quemadmodum enim aurum in coeno depositum non amittit decorem suum, sed suam naturam custodit, cum coenum nihil nocere auro possit: sic et semetipsos dicunt, licet in quibuscunque materialibus operibus sint, nihil semetipsos noceri neque amittere spiritalem substantiam. Quapropter et intimorate omnia, quae vetantur, hi, qui sunt ipsorum perfecti, operantur . . . Quidam et carnis voluptatibus insatiabiliter inservientes, carnalia carnalibus, spiritalia spiritalibus reddi dicunt . . . Et hoc suadent insensibilibus his sermonibus, dicentes sic: Quicunque in saeculo est, et uxorem non amat, ut ei conjugatur, non est de veritate et non transiet in veritatem . . . Quapropter nobis quidem, quos psychicos vocant, et de saeculo esse dicunt, necessariam continentiam et bonam operationem, uti per eam veniamus in medietatis locum; sibi autem spiritualibus et perfectis vocatis nullo modo. Non enim operatio in Pleroma inducit, sed semen, quod est inde pusillum quidem demissum, hic autem perfectum factum. Tertull. adv. Valent. c. 30.

2) Ib. c. 26. Indiguisse dicunt animalem (hominem) etiam sensibilium disciplinarum; in hoc et paraturam mundi prospectam, in hoc et Soterem in mundo repraesentatum, in salutem scilicet animalis (hominis).

3) Iren. adv. haer. l. 1, c. 8, 2. Dominum in novissimis mundi temporibus propter hoc ad passionem venisse dicunt, ut ostendat, quae circa novissimum aeonem facta est, passionem, et per hunc finem manifestet finem ejus, quae est circa aeones, dispositionis.

14. Das Ende des gesammten Weltlaufes wird darin bestehen, daß die Achamoth in das Pleroma einzieht und mit dem Aeon Jesus zu einer σuζυγια (eheliche Gemeinschaft) sich verbindet. Die Pneumatiker aber gehen, indem sie ihre Seelen sammt dem Körper abstreifen und zurücklassen und blos vernünftige Geister bleiben, mit ihrer Mutter Achamoth in das Pleroma ein, und werden mit den Engeln des Aeon Jesus so verbunden, daß je ein Engel und ein solcher Geist ein Paar (σuζυγια) bilden. Der Demiurg dagegen rückt mit den aus ihm entsprungenen Seelen der Psychiker an den Ort zunächst dem Pleroma (medietas) vor, welchen bisher die Achamoth inne gehabt; denn in das Pleroma kann das Psychische nicht hinein, und ebenso wenig der aus psychischem Stoffe gebildete Demiurg. Dann wird das in der Welt latente Feuer hervorbrechen, und die gesammte Materie, ja zuletzt sich selber verzehren, so daß nichts mehr übrig bleibt, als das Pleroma und das Reich des Demiurg. Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht[1]).

15. Es ist eine exorbitante Phantasie, welche in diesem Systeme ihr Spiel treibt. Zwar haben schon die Kirchenväter darauf aufmerksam gemacht, daß die Aeonen des Pleroma im Grunde nur hypostasirte platonische Ideen seien, und der Philonismus mit seinen Mittelwesen zwischen Gott und Welt schillert in der Theorie von den in absteigender Reihe sich folgenden Aeonen unverkennbar durch. Einen philosophischen Hintergrund hat also dieses System allerdings; aber der philosophische Gedanke ist in ein Chaos von phantastischen Vorstellungen eingehüllt, wie sie nur einer überschwänglichen, ausgearteten Einbildungskraft entspringen können. In dieses verworrene Gewebe von Phantasmen, durch welches sich kaum ein leitender Faden finden läßt, sind dann auch die christlichen Ideen hineinverwebt, und werden dadurch bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet. Dies im Detail nachzuweisen, wird wohl nicht nothwendig sein. Es genügt darauf hinzuweisen, daß der Sohn und der heilige Geist zu bloßen untergeordneten Aeonen herabsinken, daß die Person Christi in ein ganz phantastisches Wesen umgeformt, und das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes aus Maria der Jungfrau gänzlich verkehrt und

---

1) Iren. adv. Haeres. l. 1, c. 7, 1. Cum autem universum semen perfectum fuerit, Achamoth quidem matrem ipsorum transire de medietatis loco dicunt, et intra pleroma introire et recipere sponsum suum salvatorem, qui est ex omnibus factus, ut syzygia fiat Salvatoris et Sophiae, quae est Achamoth. Et hoc esse sponsum et sponsam; Nymphonem vero universum pleroma. Spiritales vero, exspoliatos animas et spiritus intellectuales factos, inapprehensibiliter et invisibiliter intra pleroma ingressos, sponsas reddi his, qui circa Salvatorem sunt angelis. Demiurgum vero transire et ipsum in matris suae Sophica locum, i. e. in medietatem. Justorum quoque animas refrigerare et ipsas in medietatis loco. Nihil enim psychicum intra pleroma transire. His autem factis ita, qui latet in mundo ignis exardescens, comprehendens universam materiam consumit, et ipsum simul consumtum abire in id, ut jam non sit. Tertull. adv. Valent. c. 26. c. 31. c. 32. Vgl. zu dieser ganzen Darstellung des Valentinischen Systems auch: Philosophoumena, l. 6, n. 20—37.

verunstaltet wird; daß die Erlösung nicht mehr Erlösung von Schuld und Strafe ist, sondern blos den Zweck der Belehrung hat, und noch dazu auf die Psychiker allein beschränkt bleibt. Was aber zumeist zu betonen ist, das ist der antinomistische Charakter des Systems. Die Pneumatiker sollen schon von Natur aus gegen das Böse gefeit sein; für sie soll es keine Pflicht der Selbstverleugnung, der Enthaltsamkeit, keinen Kampf gegen das Böse geben; sie sollen unsündlich, dem Bösen gar nicht zugänglich sein; mögen sie thun was sie wollen: für sie sei Alles gleichgiltig. Das ist eine Lehre, welche alle Sittlichkeit von Grund aus vernichtet, und die daher nicht blos vom christlichen, sondern schon vom bloßen Vernunftstandpunkte aus als abominabel erscheinen muß. Wir begreifen den Unmuth, mitunter auch die Heftigkeit, womit die Kirchenschriftsteller gegen ein solches System polemisirten. Es ist der Dünkel der stoischen Selbstgerechtigkeit, welcher hier sein Wesen treibt. Der Pneumatiker vergöttert sich hier gewissermaßen selbst, freilich zuletzt nur zu dem Zwecke, um seinen Gelüsten Alles erlauben zu können, ohne daß er sich deshalb im Gewissen einen Vorwurf zu machen braucht. Die souveraine Verachtung der Psychiker und gar der Hyliker, welch letzteren sogar die Aussicht auf ein jenseitiges Leben abgesprochen wird, harmonirt vollständig mit jener stoischen Selbstüberhebung, läßt aber auch dieses ganze System nur um so widerlicher erscheinen. Und so haben wir es denn hier mit einer nicht blos ganz unchristlichen, sondern auch ganz widervernünftigen Weltanschauung zu thun, die in der jungen christlichen Kirche großes Unheil hätte anrichten können, wenn nicht der christliche Geist energisch dagegen reagirt und sie ausgestoßen hätte.

e) Carpokrates, Hermogenes, Bardesanes.

1. Carpokrates, aus Alexandria gebürtig, lehrte etwas später als Saturnin und Basilides, unter der Regierung des Kaisers Hadrian (um 130). Seine Anhänger hielten sich Bilder jener Personen, denen sie die größte Verehrung zollten, namentlich Bildnisse von Jesus, oder Paulus, aber auch von Homer, Pythagoras, Plato, Aristoteles und Anderen.

2. Wie Saturninus, so nimmt auch Carpokrates an, die Welt sei nicht unmittelbar aus Gott, aus dem unerzeugten Vater hervorgegangen, sondern sei vielmehr von weit unter ihm stehenden Kräften hervorgebracht worden. Aus der Urmonas, dem Allvater, sei nämlich eine successiv absteigende Reihe von Geistern entsprungen, nnd die letzten und untersten Geister in dieser Reihe hätten als ἀγγελοι κοσμοποιοι die Welt gebildet und gestaltet[1]). Sie seien daher auch die Herrscher dieser Welt. Jeder dieser Weltgeister wird an dem Orte verehrt, den er gestaltet hat, woraus sich die Mannigfaltigkeit der Gesetze, Sitten und Volksreligionen erklärt.

3. Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Die Seelen der Menschen haben existirt, bevor sie in die irdischen Leiber herabgestiegen sind; sie haben mit dem ungewordenen Gotte zusammen während des Umschwunges der Welt

1) Philosophoumena, l. 7, n. 32.

das Ewige jenseits des Himmelsgewölbes geschaut. Darum streben die Seelen auch wieder dahin zurück, wovon sie ausgegangen sind. Doch die weltbauenden Engeln hindern dieses Streben durch religiöse Satzungen, deren Spitze das jüdische Gesetz ist. Es gelingt ihnen das aber nicht bei allen Menschen. Je kräftiger und reiner nämlich eine Seele ist, um so mehr vermag sie in ihrer irdischen Existenz des ehedem Geschauten sich wieder zu erinnern. Wer aber dieses vermag, dem wird eine Kraft (δυναμις) von Oben zu Theil, durch welche er die Obmacht über die herrschenden Gewalten gewinnt, und zur Gemeinschaft mit der ursprünglichen göttlichen Monas durchdringt[1]). Das ist die Gnosis.

4. Wer einmal zur Gnosis gelangt ist, für den wird der Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Recht und Unrecht zu etwas Gleichgiltigem; für ihn ist das Eigenthum aufgehoben, und selbst die Weiber sind gemeinschaftlich. Und indem er sich über die Verehrung der Nationalgötter erhebt, besiegt er sie, herrscht über sie und über die Natur, erwirbt die Wundergabe, und gelangt zur unerschütterlichen Ruhe, worin kein sinnlicher Affect, selbst nicht der freiwillig erweckte und zugelassene, ihn stören kann. Die Gerechtigkeit besteht daher auch nicht in Werken, sondern im Glauben und in der Liebe; jedes Werk ist ein Adiaphoron, nur nach menschlicher Meinung gut oder bös.

5. Jesus ist ein bloßer Mensch, der leibliche Sohn Josephs und Maria's. Er hat lediglich durch seinen Lebenswandel, durch seine Nüchternheit und Gerechtigkeit die übrigen Menschen übertroffen, weil in seiner reinen und starken Seele die Erinnerung an ihren früheren Umgang mit der Monas durch die schon oben genannte göttliche Kraft, die ihm zu Theil geworden, besonders lebendig geworden, und er dadurch hoch über die weltbauenden Engel, namentlich über den jüdischen Nationalgott sich erhoben hat. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß Jesus in der gedachten Beziehung unerreichbar sei. Andere Menschen können ebenso hoch in der Gnosis sich erheben, wie Jesus; ja sie können ihn hierin sogar noch übertreffen. Sie können noch vorzüglicher und wunderkräftiger werden, als Jesus es war[2]).

6. Mit dieser Doctrin verbindet Carpokrates endlich die Lehre von der Seelenwanderung, aber in einer ganz erschreckenden Fassung. Nach seiner Ansicht sollen nämlich die Seelen der Menschen von den weltbauenden Engeln so lange zur Wanderung durch verschiedene Leiber verdammt werden, bis sie alle Arten von Lastern ausgeübt hätten. Nur jene Seelen, welche bei ihrer ersten Erscheinung im Fleische schon alle Gelüste vollzogen hätten, bedürften keiner neuen Incorporation, und kämen sogleich nach dem Tode zu Gott[3]).

7. Man sieht, das System des Carpokrates unterscheidet sich principiell wenig von den bisher behandelten gnostischen Systemen; die Grundgedanken sind dieselben. Nur wird die Person Christi ihrer höheren Natur gänzlich entkleidet; Christus erscheint blos als ein höchst vollkommener Mensch, als ein Gnostiker, der mit Plato, Pythagoras und Andern auf gleicher Linie steht, und

1) Ib. l. c. — 2) Irenaeus, adv. haer. l. 1, c. 25, 1 sq. Philosophoumena, l. 7, n. 32.
3) Philosophoumena, l. 7, n. 32.

dem es jeder andere Gnostiker gleich, ja sogar zuvor thun kann. Der Begriff der Erlösung verschwindet hier gänzlich. Auch darin unterscheidet sich Carpokrates speciell von Valentin, daß er die Möglichkeit, zur Gnosis zu gelangen, allen Menschen zuspricht, also die wesenhafte Unterscheidung zwischen Hylikern, Psychikern und Gnostikern nicht in sein System aufnimmt. Dagegen figurirt auch hier wiederum der ethische Antinomismus, und zwar soll dieser nach den Berichten zeitgenössischer Schriftsteller in der Sekte der Carpokratianer praktisch in der schamlosesten und erschreckendsten Weise geübt worden sein. Bei den religiösen Versammlungen der Carpokratianer wurden Zauber- und Liebestränke bereitet, magische Künste, Beschwörungen u. s. w. geübt[1]); auch alle Arten von Unzucht sollen bei ausgelöschten Lichtern getrieben worden sein. Ihr Cultus war so im Grunde nichts Anderes, als dämonische Magie. So hat sich diese Doctrin in ihrer praktischen Anwendung selbst gerichtet und als eine grauenhafte Verirrung des menschlichen Geistes charakterisirt.

8. Wir gehen über zu Hermogenes, welcher im Anfang des 2. Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Carthago lebte. Nach Tertullian nahm er einen ursprünglichen Dualismus zwischen Gott und Materie an. Gott konnte die Welt nicht aus seiner eigenen Substanz erzeugen, weil er unveränderlich und untheilbar ist; er konnte sie aber auch nicht aus Nichts schaffen, weil er in diesem Falle in Kraft seiner unendlichen Güte Alles hätte gut schaffen müssen, während es doch thatsächlich sehr viel Uebel und Böses in der Welt gibt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als eine ewige Materie anzunehmen, aus welcher Gott die Welt gebildet hat. Dies um so mehr, als Gott nicht ewig Herr sein würde, wenn nicht ewig etwas da wäre, worüber er herrschte — die Materie[2]).

9. Die Materie war ursprünglich eine ungeordnete, wild fluktuirende Masse, ohne Form und Gestalt. Aus dieser Masse entnahm der Demiurg einen Theil, und bildete sie zur Welt aus, während er den andern Theil in seinem ursprünglichen Zustande beließ[3]). Auch die Seele des Menschen ist vom Demiurg aus der Materie herausgebildet worden[4]). Christus ist der Sohn Gottes, der die Welt geschaffen, er ist geboren aus der Jungfrau, hat gelitten, ist vom Tode auferstanden und in den Himmel gefahren, wobei er jedoch seinen Leib auf der Sonne zurückgelassen hat. Denn: In sole posuit tabernaculum suum, sagt der Psalmist[5]).

10. Zu den Gnostikern gehört ferner auch Bardesanes, aus Edessa, der nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte. Er trug eine der Valentinianischen analoge Lehre vor. Er nimmt zwei Grundwesen an, den unbekannten Vater und die Materie, aus welcher der Satan hervorging. Aus dem unbekannten Vater emaniren sieben Aeonen, welche mit dem unbekannten Vater

---

1) Philos., l. c. — 2) Tertull. adv. Hermogenem, c. 2, c. 3.
3) Philosophoumena, l. 8, n. 17.
4) Tertullian, de anima, c. 11.
5) Philosophoumena, l. c.

das Pleroma bilden. Der Geist des Menschen stammt aus dem Pleroma, ist aber durch eigene Schuld in diese Welt herabgesunken. Um ihn zu befreien, erscheint Christus, der Sohn Maria's, in einem himmlischen Leibe.

f) Marcion.

1. Wir kommen zu Marcion. Marcion war aus Sinope in Pontus gebürtig; sein Vater war in höherem Alter noch Bischof geworden. Der Sohn widmete sich dem Stande höherer Vollkommenheit, verführte aber nach einiger Zeit eine gottgeweihte Jungfrau, und wurde deshalb von dem eigenen Vater aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Er begab sich dann i. J. 142 nach Rom, und suchte dort die Wiederaufnahme in die Kirche nach. Es wurde ihm jedoch bedeutet, daß dieses ohne Zustimmung seines Vaters nicht angehe. Darüber zornentbrannt, wendete er sich zu dem Häretiker Cerdo, welcher eben damals in Rom eine gnostische Sekte gebildet hatte[1]), trat in dessen Doctrin ein, und suchte sie weiter auszuführen. Er soll dann mehrere Reisen in verschiedene Länder gemacht haben. Doch scheint er den Hauptsitz seines Wirkens (um 160) in Rom aufgeschlagen zu haben, wo er seiner Lehre in kurzer Zeit weite Verbreitung verschaffte.

2. Marcion unterscheidet, wie die übrigen Gnostiker, den Demiurg von dem höchsten Gotte; doch läßt er den erstern nicht etwa durch Emanation aus dem letztern hervorgehen, sondern bezeichnet vielmehr den Demiurg als gleichewig mit dem höchsten Gotte, und setzt beide zudem in ein gegensätzliches Verhältniß zu einander. Die Betrachtung nämlich, daß es so viel Böses in der Welt gibt, läßt Marcion nicht glauben, daß ein guter Gott die Welt geschaffen habe. Er nimmt daher außer und über dem Weltschöpfer noch einen höheren Gott an. Die unterscheidenden Merkmale zwischen beiden laufen daraus hinaus, daß der höchste Gott gut und nur gut, der Demiurg dagegen nicht gut, sondern blos gerecht ist. Der Demiurg ist nicht gut, weil er als Urheber der Welt auch der Urheber des Uebels und des Bösen in der Welt, und zudem kriegssüchtig, wankelmüthig und widerspruchsvoll ist, wie er sich denn als solcher im ganzen alten Testamente offen zu erkennen gibt. Er ist blos gerecht, d. h. er gibt blos Gesetze, und vollstreckt sie schonungslos, ohne Erbarmen und Mitleid, wie gleichfalls aus dem alten Testamente erhellt[2]). Der höchste Gott dagegen ist die Güte selbst, und kennt nur Liebe, Erbarmen und Mitleid[3]).

---

1) Vgl. über diesen Philosophoumena, l. 7, 37.

2) Tertull. adv. Marcionem, l. 2, c. 12. Iren. adv. haer. l. 1, c. 27, 1 sq.

3) Daß Marcion neben diesen beiden ewigen Principien auch eine ewige Materie annahm, und in diese den Grund alles Uebels in der Welt setzte, berichten die älteren Schriftsteller nicht: es scheint diese Doctrin erst bei seinen Schülern hervorgetreten zu sein. Namentlich scheint einer seiner Hauptschüler, Apelles, jene Doctrin aufgebracht zu haben. Er nimmt nämlich vier ewige Principien an: den guten Gott, den gerechten Gott, den Gott, der zu Moses gesprochen und feuriger Natur ist, und endlich ein Princip, das als Urheber alles Uebels und Bösen in der Welt zu betrachten ist. Philosophoumena, l. 7, n. 38. Als solches wird wohl die Materie zu betrachten sein.

3. Es ist soeben gesagt worden, daß der Demiurg im alten Testamente ausschließlich als gerechtes Wesen sich kundgegeben habe. Das ganze alte Testament ist nämlich ausschließlich auf den Demiurg als auf seinen Urheber zurückzuführen. Alle Schriften des alten Testamentes enthalten nur seine Offenbarung und Gesetzgebung; er hat mit eisernem Scepter über die Juden geherrscht, und mit unbeugsamer Härte (Gerechtigkeit) seine Pläne und seine Gesetze durchgeführt. Der gute Gott war vor dem Zeitpunkte der Erscheinung Christi ganz unbekannt. Selbst der Demiurg kannte ihn nicht. Weder in der Natur, noch in der Vernunft, noch in den Schriften des alten Bundes hat er sich geoffenbart. Nicht in der Natur: das beweisen die vielen Uebel in der Welt, die nicht da sein könnten, wenn diese die Offenbarung des guten Gottes wäre; nicht in der Vernunft: das beweisen die Widersprüche, welche die Lehren der Philosophen unter einander aufweisen; nicht endlich in den Schriften des alten Testamentes: das beweisen die Widersprüche, welche zwischen den Schriften des alten und neuen Testamentes obwalten[1]). Somit war in der That der gute Gott gänzlich unbekannt; erst Christus offenbarte ihn.

4. Jedes der beiden höchsten Wesen hat nämlich seine eigene Welt, deren Urheber er ist; dem Demiurg gehört die tiefere, sichtbare, materielle Welt, die er geschaffen; dem guten Gott dagegen gehört die höhere, unsichtbare und immaterielle Welt, der oberste Himmel an. In dieser thront auch sein Sohn Jesus Christus. Die Menschen, vom Demiurg geschaffen, stehen unter dessen grausamer Herrschaft. Das sollte aber nicht immer so bleiben. Die Menschen sollten von der drückenden Herrschaft des Demiurg befreit werden. Um nun diese Befreiung zu bewerkstelligen und das Werk des „Kosmokrators" (des Demiurg), seine Gesetzgebung und Alles, was sich daran knüpft, zu zerstören: schickte der gute Gott in Mitleid und Erbarmen seinen Sohn Jesus Christus aus der unsichtbaren Welt in diese sichtbare Region herab. In ihm tritt die Fülle der Güte und Liebe zu Tage, wie in dem Gotte des A. T. die Härte und Gerechtigkeit[2]). Aber nicht einen wirklichen Leib nahm Jesus an — da dieser der Materie hätte entnommen werden müssen, so wäre dadurch der Erlöser selbst unter die Herrschaft des Demiurg gekommen — er erschien blos in einer menschlichen Scheingestalt[3]).

5. Christus also verkündete den Menschen den guten Gott, klärte sie über die Natur des Kosmokrators auf, und entzog sie der Herrschaft des letztern

---

1) Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 8. c. 9—11. Zur Begründung und Darlegung des angenommenen Widerspruches zwischen dem alten und neuen Testamente schrieb Marcion die sog. „Antithesen", worin er Stellen aus dem alten und neuen Testamente einander gegenüberstellte, um einen Gegensatz zwischen beiden zu notiren. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß er vom N. T. nur das Evangelium des heil. Lucas und zehn Briefe Pauli annahm, und auch diese noch nach Willkür verstümmelte (vom Evangelium des heil. Lucas verwarf er z. B. die ersten beiden Kapitel) und interpolirte. Iren. adv. haer. l. 1, c. 27, 2. Tertull. de praescr. haer. c. 51.

2) Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 8. Iren. adv. haer. l. 1, c. 27, 2.

3) Tertull. adv. Marc. l. 3, c. 11. De praescr. haer. c. 51.

indem er sie dem guten Gotte zuführte. Dadurch regte er aber den Zorn des Kosmokrators gegen sich auf. Dieser hatte den Juden gleichfalls einen Messias verheißen, der sie aus der Diaspora sammeln sollte. Da nun Christus nicht als der von den Juden erwartete Messias auftrat, so erkannten letztere ihn nicht an; auf Anreizung des Demiurg verfolgten sie ihn sogar, und schlugen ihn an's Kreuz. Doch litt und starb Christus nur scheinbar, weil er eben blos einen Scheinleib hatte[1]). Ein neues Gesetz hat Christus nicht gegeben; denn er sollte ja die Menschen von dem Gesetze (des Demiurg) befreien, nicht selbst sie wieder unter ein Gesetz beugen. Christus ist nur Erlöser, nicht Gesetzgeber. Durch ihn kam blos der gute Gott zur Herrschaft.

6. Die sittlichen Grundsätze Marcions athmen eine widernatürliche Strenge. Er verbot seinen Anhängern strenge den Genuß des Fleisches und Weines, und verpflichtete sie zu strengem Fasten, namentlich am Sabbat. Motivirt wurde diese Strenge damit, daß angenommen wurde, durch diese Enthaltsamkeit werde dem Willen des Demiurg, dem das Materielle angehört, entgegengewirkt, und das sei Pflicht für jene, welche seiner Herrschaft entzogen worden, und unter die milde Regierung des guten Gottes gekommen seien. Das Fasten am Sabbate wurde deshalb vorgeschrieben, weil an diesem Tage der Demiurg geruht und das alte Gesetz ihn zum Feiertage erhoben habe. Aus dem gleichen Grunde, nämlich im Interesse der Opposition gegen den Demiurg, verbot Marcion seinen Anhängern auch die Ehe, und ertheilte Niemanden die Taufe, als den Unverehelichten und Enthaltsamen. Ehe und Zeugung seien das Werk des Demiurg, weshalb dieser auch im A. T. die Ehe zur Pflicht gemacht habe. Wer also in die Ehe trete, und dem Werke der Zeugung obliege, der unterwerfe sich wieder der Herrschaft des Demiurg[2]). Eine Auferstehung des Fleisches nimmt Marcion nicht an. Der Leib sei aus der Erde, die dem Kosmokrator angehört, genommen, und könne daher nicht am Heile der Seele theilnehmen[3]).

7. Die Marcionitische Lehre unterscheidet sich dadurch von den andern gnostischen Systemen, daß sie nüchterner gehalten ist, und weniger in den krankhaften Ausgeburten einer überreizten Phantasie sich bewegt. Jene phantastisch construirten Reihen übersinnlicher Kräfte, welche in den übrigen gnostischen Systemen den Zwischenraum zwischen Gott und der Welt ausfüllen, und den Zusammenhang des ersteren mit der letzteren vermitteln sollen, finden sich

---

1) Tertull. de praescr. haer. c. 51. Adv. Marcion. l. 3, c. 6, et al. pass.

2) Iren. adv. haer. l. 1, c. 28. Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 29. Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 4, p. 1129. Andere Marcioniten leiteten jedoch aus den Marcionitischen Principien ganz entgegengesetzte Folgerungen ab. Die Opposition gegen den Demiurg führte nämlich Manche dazu, Hurerei, Ehebruch u. dgl. gerade deshalb zu treiben, um dem Kosmokrator, der diese Laster im A. B. verboten hatte, entgegen zu wirken. Die Marcionitischen Grundsätze ließen unstreitig auch diese Folgerung zu, und führen somit gleichfalls zuletzt wieder zum Antinomismus.

3) Iren. adv. haer. l. 1, c. 27, 3. Tertull. De praescr. haer. c. 33. c. 51.

bei Marcion nicht. Er begnügt sich mit zwei Principien, dem unbekannten, guten Gott nebst seinem Sohne Jesus, und dem Demiurg, dem dann wohl auch noch die Materie als ewiges Substrat der Weltbildung, wenigstens in der weiteren Entwickelung des Systems untergebreitet wird. Wie es mit dem Verhältnisse des Sohnes Gottes, der das Reich des Demiurg zerstörte, zu Gott selbst sich verhalte, bleibt freilich unklar. Wie ferner der gute Gott überhaupt dazu kommen könne, die Menschen von der Herrschaft des Demiurg zu befreien, da ihn die Welt und die Menschen als Schöpfungen des Demiurg doch gar nichts angehen, ist gleichfalls nicht ersichtlich. An solchen willkürlichen Annahmen darf man sich aber bei den Gnostikern nicht stoßen. Das Ganze läuft auf einen Kampf zwischen zwei überweltlichen Principien um den Menschen hinaus — ein Gedanke, der exorbitant genug ist. Die sittlichen Grundsätze Marcions können auf den ersten Blick ob ihrer Strenge überraschen; aber bei näherer Prüfung findet man ein eigentlich sittliches Element in denselben gar nicht vor. Denn die ganze Enthaltsamkeit, welche den Marcioniten vorgeschrieben wird, beruht ja gar nicht auf einem *sittlichen* Beweggrund, sondern nur auf dem Motive des Hasses gegen den Demiurg, dem zum Trotze der Mensch enthaltsam sein soll, damit er seiner Herrschaft entgegenarbeite. Angesichts solcher Motivirung ist es gar nicht zu wundern, wenn diese „Sittenlehre" zuletzt in ihr Gegentheil umschlug, und statt der Enthaltsamkeit die dem sinnlichen Menschen mehr zusagende Freigebung aller Laster in das System eintrat. Ernst konnte ja Marcion z. B. sein Verbot der Ehe und der fleischlichen Zeugung doch nicht gemeint haben; denn die Erfüllung dieses Verbotes hätte den Bestand des Menschengeschlechtes selbst in Frage stellen müssen. So trägt auch dieses System das Gepräge der Unvernunft an seiner Stirne. Es ist nicht blos in seinem tiefsten Wesen unchristlich, sondern auch unphilosophisch, weil es den Principien der Vernunft offenkundig widerstreitet.

8. Mit Marcion ist die Reihe der vornehmsten Gnostiker abgeschlossen. Aber die Versuche, den Ursprung des Bösen dualistisch aus der Materie zu erklären, und damit die Erlösung aus dem ethischen in das kosmische Gebiet hinüberzuspielen, fanden mit dem Gnosticismus noch nicht ihren Abschluß; aus dieser Wurzel entsprang vielmehr noch eine andere große Häresie, und diese ist

II. Der Manichäismus.

1. Der Manichäismus wurde begründet von *Manes*, von welchem er auch seinen Namen trägt. Nach morgenländischen Berichten, welche, wie Ritter (Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 135) behauptet, den Vorzug vor den griechischen verdienen, stammte Manes aus einem vornehmen Geschlechte der persischen Magier her, wurde in der uralten persischen Religion Zoroasters erzogen, trat aber im männlichen Alter zum Christenthum über und wurde Priester. Aber bald wurde er, weil er von der Lehre der Kirche abwich und die Religion Christi mit der des Zoroaster verschmelzen wollte, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Hierauf begab er sich an den Hof des Königs Sapor (um 270),

gerieth aber hier mit den Magiern in religiöse Streitigkeiten, mußte fliehen, und verbarg sich eine Zeit lang in einer Höhle der Provinz Turkestan, wo er eine Reihe schöner Gemälde verfertigte. Die Abfassung seines „neuen Evangeliums" war nun seine Hauptbeschäftigung. Nach dem Tode Sapors kehrte er an den Hof von dessen Nachfolger Hormisdas zurück, der ihm seine Gunst schenkte, und ihm ein festes Schloß zu seiner Sicherheit einräumen ließ. Hormisdas starb aber bald, und sein Nachfolger war ein Feind des Manes. Er veranstaltete eine Disputation zwischen Manes und den Magiern, bei welcher Manes unterlag, worauf er als Ketzer erklärt wurde. Als solchen ließ ihn der König ergreifen und grausam hinrichten (277). Er wurde lebendig geschunden. Von den Schriften des Manes sind nur mehr Bruchstücke vorhanden. Wir sind daher, was den Inhalt des manichäischen Systems betrifft, auf die Berichte der Kirchenschriftsteller, namentlich des heil. Augustin, der selbst eine Zeit lang dem Manichäismus zugethan gewesen, angewiesen.

2. Der Standpunkt, welchen der Manichäismus dem Christenthum gegenüber einnimmt, ist der gleiche, wie wir ihn bei den Gnostikern getroffen. Auch die Manichäer stellten die Vernunft insofern über den Glauben, als das Christenthum nach den Forderungen ihrer vorgefaßten religiösen und philosophischen Ansichten sich gestalten mußte[1]); auch sie verstümmelten und fälschten die heiligen Schriften nach Willkür, verwarfen ganze Theile derselben, und exegesirten, wie es ihnen beliebte[2]); auch sie beriefen sich auf eine Geheimlehre, die sie durch mündliche Tradition überkommen hätten[3]). Die Auctorität der Kirche galt ihnen Nichts; sie wollten „freie Forschung"; den Katholiken warfen sie Paganismus vor[4]). Die heilige Schrift spreche zumeist nur in Bildern, die manichäische Lehre entferne das Bild, und enthülle die reine Wahrheit[5]). Von diesem Standpunkte aus wurde der parsische Dualismus in das Christenthum eingeschmuggelt und der Inhalt des letztern dem Inhalte des erstern angepaßt. Darum ist der Manichäismus im Grunde gar nichts anderes, als ein in christliche Formeln gefaßter Parsismus.

3. Es existiren — so lehrt der Manichäismus, — von Anbeginn an zwei gleich ewige, ungezeugte Wesen, deren eines gut, das andere böse ist[6]). Beide stehen in directem, vollkommen ausgebildetem Gegensatz. Das gute Princip ist Licht, Geist, ist umgeben von unzähligen Lichtgeistern, und wohnt in der reinen Lichtregion. Das böse Princip dagegen ist Finsterniß, Materie; es ist gleichfalls umgeben von unzähligen Geistern der Finsterniß und wohnt in der Region der Finsterniß — der chaotischen Materie[7]). So erscheint auch hier die Materie als Princip des Bösen, nur ist sie in dieser ihrer Eigenschaft

---

1) Augustinus, Contra Faust. Manich. l. 32, c. 19. (ed Migne.)
2) Aug. Contra Faust. Manich. l. 11, c. 1. De utilitate credendi, c. 1, n. 2.
3) Aug. C. Faust. Man. l. 16, c. 31.
4) Ib. l. 20, c. 3. — 5) Ib. l. 15, c. 5.
6) Aug. De actis cum Felice Manich. l. 2, c. 2.
7) Aug. Contra ep. fundamenti, c. 13, 16. c. 15, 19. c. 28.

personificirt, und erscheint als Fürst der Finsterniß, als der Dämon[1]). Darin gibt sich der Einfluß des Parsismus deutlich kund, da ja auch in letzterem Ahriman als persönliches Wesen dem Ormuzd als dem Gott des Lichtes entgegensteht. Das also sind die beiden Urgründe, aus welchen einerseits das Gute und andererseits das Böse in der Welt stammt[2]).

4. Im Reiche der Finsterniß war ursprünglich weder Ordnung noch Gesetz; die Mächte dieses Reiches lagen in stetigem Streite miteinander. Aber indem sie sich gegenseitig jagten und verfolgten, gelangten sie bis zu den Grenzen des Lichtreiches, das sie vordem gar nicht gekannt hatten. Dieses gewahr werdend, schließen sie Frieden miteinander und fassen den Entschluß, mitsammen in das Lichtreich einzufallen, und es zu zerstören. Dem Entschluß folgt die That. Um sich nun gegen diesen Angriff zu vertheidigen, läßt der Gott des Lichtes eine Kraft aus sich emaniren und setzt sie dem Andrange der Mächte der Finsterniß entgegen. Diese Kraft heißt der Urmensch oder die Mutter des Lebens[3]). Diese nimmt den Kampf auf, wäre aber unterlegen, wenn nicht Gott eine neue Kraft, den Geist des Lebens aus sich hätte hervorgehen lassen, um sie dem Urmenschen zu Hilfe zu senden. Dieser Geist des Lebens entreißt den Urmenschen wieder der Gewalt der finsteren Mächte. Letzterem sind jedoch im Kampfe bereits viele Lichttheile (seine „glänzende Waffenrüstung") entrissen, und von den Mächten der Finsterniß verschlungen worden. Diese blieben in der Materie zurück, und wurden zur Weltseele. Diese Weltseele ist Christus, der Sohn des Urmenschen[4]).

5. Das Drama setzt sich fort. Der Geist des Lebens, welcher den Urmenschen gerettet, wird nun seinerseits wieder zum Weltbildner. Er sammelt das in der Materie zurückgebliebene Licht, so weit es noch nicht ganz von der chaotischen Materie verschlungen ist, und concentrirt es in der Sonne und dem Monde; aus den Fürsten der Finsterniß dagegen bildet er das Firmament, in Folge dessen in den Sternen das wenige noch in ihnen vorhandene Licht überall hindurchschimmert. Es ist demnach zu unterscheiden zwischen dem leidenden Jesus (Jesus patibilis) — dem in der Materie noch gefangenen Lichte, und dem Jesus, der in der Sonne und im Monde thront, und dem göttliche Verehrung gebührt (Sonnen-, Gestirndienst)[5]). Zuletzt schuf der Geist des Lebens aus der von einigen Lichttheilen durchdrungenen Materie die Erde, und legte sie dem Omophorus (Atlas) auf die Schultern[6]). Nun ist aber auch der in Sonne und Mond thronende Jesus wieder thätig zur Befreiung der annoch gefangenen Lichttheile, und wird dabei unterstützt durch zwei andere Wesen,

---

1) Aug. C. Faust. Man. l. 21, c. 1. Duo principia confitemur, sed unum ex his Deum confitemur, alterum Hylen, aut ut communiter et usitate dixerim, Daemonem.

2) Ib. l. 20, c. 3. Bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen.

3) Aug. C. Faust. Man. l. 2, c. 6. l. 20, c. 9.

4) Aug. C. Faust. Man. l. 2, c. 4.

5) Ib. l. 20, c. 11.

6) Ib. l. 20, c. 9.

welche Gott ihm zu diesem Zwecke zur Seite gab: durch die Lichtjungfrau und den heiligen Geist. Um die im Firmamente befindlichen Lichttheile heraus zu bekommen, läßt er die Lichtjungfrau nebst ihren Gefährtinnen in blühender Schönheit erscheinen; dadurch wird die Lust der finsteren Mächte gereizt, sie gelangen in einen Zustand innerer Auflösung, und dadurch entweicht das Licht aus ihnen[1]). Das in der Materie der Erde noch gefangen gehaltene Licht aber wird durch die Kraft der Sonne (des erlösenden Jesus) sowie durch den Einfluß der die Erde umgebenden Luft, in welcher der heilige Geist thront, in Pflanzen und Früchten hervorgelockt und damit allmählig befreit[2]).

6. Der Mensch ist ein Erzeugniß des dämonischen Princips. Die Fürsten der Finsterniß, als sie merkten, welche Kräfte im Lichtreich aufgeboten wurden zur Befreiung der von ihnen eroberten Lichttheile, fingen an sich zu fürchten, sie möchten das Licht zuletzt ganz verlieren, und gaben daher auf Vorschlag ihres Oberhauptes die Hauptmasse der in ihnen vorhandenen Lichttheile an diesen ab, welcher daraus nach dem Vorbilde des von ihm erschauten Urmenschen und nach seiner eigenen Aehnlichkeit den Menschen schuf, oder nach anderer Version mit einer Genossin seines Reiches erzeugte. Dem Adam gab er dann die Eva bei, um durch sie Adams Sinnlichkeit aufzuregen, und ihn zur fleischlichen Vermischung zu sollicitiren. Durch die dadurch bedingte fleischliche Fortpflanzung des Menschengeschlechtes sollte erreicht werden, daß das in der Materie noch vorhandene Licht sich immer mehr individualisirte, und seine Kraft, sich zu befreien, durch zahllose Gefängnisse geschwächt würde[3]). Ehe und Zeugung stammen also gleichfalls vom bösen Princip[4]), und ist die eheliche Beiwohnung ebenso sündhaft, wie die Hurerei[5]). Die Sünde der ersten Menschen bestand gerade darin, daß sie sich fleischlich vermischten[6]).

7. Im Menschen sind zwei Seelen zu unterscheiden: die eine, wodurch der Leib belebt ist, und die geistige, die Lichtseele. Die Leibseele stammt aus der Materie, und ist daher wie diese ihrer Natur nach böse; die Lichtseele dagegen emanirt aus dem guten Princip, und ist daher gleichfalls ihrer Natur nach gut. Beide stehen im Menschen im beständigen Streite miteinander; der kosmische Gegensatz wiederholt sich im Menschen[7]). Die böse Seele offenbart

---

1) Ib. l. 15, c. 7. l. 20, c. 6. De act. cum Fel. Man. l. 2, c. 7. De natura boni, c. 44.

2) Aug. de morib. Manich. c. 15, n. 36.

3) Aug. de natura boni, c. 46. C. Faust. Man. l. 31, c. 4.

4) Ib. l. 19, c. 29.

5) Aug. De act. c. Felic. Man. l. 1, c. 7. Omnis concubitus fornicatio.

6) Aug. de mor. Manich. l. 2, c. 19, 73.

7) Aug. C. Faust. Man. l. 20, c. 15. An vos non estis, qui dicitis, omnia membra vestra, totumque corpus a maligna mente, quam hylen dicitis, fabricatum, ejusque ipsius fabricatricis partem illic habitare simul cum parte dei vestri? De duab. animab. c. 12, 16. Duo animarum genera esse dicunt (Manichaei) unum bonum, quod ita ex Deo sit, ut non ex aliqua materia, vel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa ejus omnino substantia pars quaedam processisse dicatur. Alterum autem

sich in der Begierlichkeit (concupiscentia), und diese ist daher an sich böse[1]). Jede böse That ist ein Product dieser Begierlichkeit; die Lichtseele sündigt nicht; was ihr bei der Sünde zur Last fällt, ist nicht activer Wille, sondern blos Schwäche, Nachgeben an die Begierlichkeit[2]). Freilich werden aber doch auch die Handlungen der guten Seele in Folge ihrer Verbindung mit dem Leibe stets durch die Begierlichkeit in gewissem Grade verunreinigt. Aber auch diese Schwäche kann ihr eigentlich nicht zugerechnet werden, weil der Mensch überall unter der Nothwendigkeit der kosmischen Mächte steht, und daher eine freie Willensbestimmung bei ihm nicht denkbar ist.

8. Die Fürsten der Finsterniß wollten den ersten Menschen davon zurückhalten, von dem Baume der Erkenntniß zu essen, d. h. zum Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Göttlichem und Ungöttlichem in seiner Natur und in der ganzen Welt zu gelangen. Aber ein Engel des Lichtes oder gar Christus selbst in Gestalt der Schlange veranlaßte den Menschen, das Gebot zu übertreten, d. h. er führte ihn zu jenem höheren Bewußtsein, das ihm die Mächte der Finsterniß vorenthalten wollten. Doch verlor sich dieses Bewußtsein in den Menschen unter der Herrschaft des Fürsten der Finsterniß, auf welchen das ganze A. T. zurückzuführen ist, immer mehr. Deshalb kam endlich der erlösende Jesus selbst aus der Sonne herab, um die Menschen über ihr und der ganzen Welt Wesen aufzuklären, und ihnen den Weg zur Befreiung von der Materie zu zeigen[3]). Jedoch hat Jesus bei seinem Herabsteigen in die Welt nicht einen wirklichen Leib angenommen, sondern er ist nur erschienen in einer menschlichen Scheingestalt. Hätte er einen wirklichen Leib angenommen, so wäre er damit selbst unter die Herrschaft des Fürsten der Finsterniß gekommen, von welcher er doch die Lichtseelen befreien sollte. Daher war auch Alles, was er that und litt, nur scheinbar; sein Wandel ebenso, wie seine anderweitigen menschlichen Schicksale, sein Leiden ebenso wie sein Tod und seine Auferstehung[4]).

---

malum, quod nulla prorsus ex parte ad Deum pertinere credunt credendumque commendant. Et ideo illud summum bonum, hoc vero summum malum esse praedicant.

1) Aug. C. Fortunatum Man. n. 21. Cupiditas vero non uno modo intelligitur, quam dixisti radicem omnium malorum, quasi quae in cordibus nostris solum versetur, cum constet hoc, quod in nobis versatur malum, ex autore malo descendere, et portiunculam esse mali hanc radicem, quam tu esse dicis, ut non sit ipsa radix, sed sit portiuncula mali, ejus mali, quod ubique versatur. Contra duas Epp. Pelag. l. 2, c. 2. Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturâ ab aeternitate malam vituperant et insanabilem.

2) C. Fort. Man. n. 20. Inviti peccamus, et cogimur a contraria et inimica nobis substantia. C. Secund. Man. c. 9. Non enim propria voluntate peccat (anima), sed alterius ductu; carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate.

3) Aug. C. Fort. Man. n. 3.

4) Aug. C. Faust. Man. l. 29, c. 3. l. 12, c. 4. l. 14, c. 10.

9. Zur Vollendung hat jedoch Jesus die Erlösung nicht gebracht. Dies geschah erst durch den heiligen Geist, den er seinen Jüngern verheißen hatte, und der in der Person des Manes erschien[1]). Dieser erst enthüllte den tiefern Sinn der Lehre Jesu, und erhob die Geister zur eigentlichen Gnosis, in welcher die Befreiung der Seele sich vollzieht[2]). Es ist somit in solchen Menschen, die des Geistes theilhaftig geworden und zur Gnosis erhoben sind, ein doppelter Mensch zu unterscheiden: der äußere und der innere. Der äußere Mensch entsteht auf dem Wege der fleischlichen Zeugung, die vom Bösen stammt, und ihm allein gehört daher auch die geschlechtliche Scheidung an. Der innere Mensch dagegen entsteht durch den Glauben, in welchem wir zur Gnosis, d. h. zum Wissen der reinen Wahrheit gelangen.

10. Was die manichäische Sittenlehre betrifft, so ist diese vorgezeichnet in den drei Siegeln des Mundes, der Hände und des Schoßes (tria signacula oris, manuum et sinus), womit die Enthaltung von Sünden angedeutet werden sollte. Das Siegel des Mundes verbot alle Lästerung, d. h. alles Reden gegen die manichäische Lehre; desgleichen den Genuß von Fleisch, Wein, Milch und Eiern. Das Siegel der Hände verbot das Tödten der Thiere, das Abreißen oder Abschneiden der Pflanzen und das Pflücken des Obstes: was alles dem Morde gleich geachtet wurde, weil dadurch angeblich die Entwickelung und Befreiung der überall eingeschlossenen Lichttheile gewaltsam verhindert werde. Das Siegel des Schoßes endlich verbot das Heirathen oder doch das Kindererzeugen, weil dadurch die Lichtseele immer mehr in die Materie verwickelt werde[3]).

11. Die Bedingungen der Erhaltung der Sekte forderten jedoch, daß diese Sittenlehre nicht für Alle in gleicher Strenge galt. Die Manichäer unterschieden daher zwischen einer zweifachen Menschenklasse, zwischen der Klasse der Hörer (auditores) und der der Auserwählten (electi). Die Hörer als die minder Vollkommenen durften zwar gleichfalls kein Thier tödten, wohl aber Pflanzen aller Art abreißen oder abschneiden und Obst pflücken (freilich nicht ohne Sünde); ja sogar heirathen durften sie; nur sollten sie nicht die Absicht haben, Kinder zu zeugen, und kamen solche doch, dann mußten sie

---

1) Aug. de util. cred. c. 3, 7. De act c. Fel. Manich. l. 1, c. 9. Et quia venit Manichaeus, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem . . . . hoc credimus (nos Manichaei), quia ipse est Paraclitus.

2) Aug. Contra epist. fundamenti, c. 23. Hoc enim (Manichaei) quasi proprium atque praecipuum auctoris sui laudibus tribuunt, quod dicunt, illa, quae ab antiquis figurate in libris divina mysteria posita sunt, huic, qui ultimus venturus erat, solvenda et demonstranda esse servata: et propterea post ipsum jam neminem doctorem divinitus esse venturum, quia nihil iste per allegorias et figuras dixerit, cum et antiquorum quae talia fuerant aperiret, et sua enodate manifeste que monstraret.

3) Aug. C. Faust. Man. l. 22, c. 30. l. 15, c. 7. De morib. Manich. l. 2, c. 10 sqq. De morib. eccl. l. 1, c. 35, n. 78.

solches als Unglück betrachten. Die Auserwählten dagegen mußten die manichäische Sittenlehre mit ihren drei Siegeln genau beobachten; dafür hatten sie den Vorzug, daß sie durch den Genuß der Pflanzen die in diesen eingeschlossenen Lichttheile befreien konnten. Weil sie aber keine Pflanze abreisen oder abschneiden durften, so mußten die Hörer das für sie thun und ihnen Speise bringen; zum Lohn empfingen sie dann für die hiebei begangene Sünde von den Auserwählten die Absolution. Einem, der nicht zur manichäischen Sekte gehörte, durfte aber kein Manichäer Speise oder Trank geben, weil dieser die Lichttheile durch den Genuß nicht befreite, sondern nur unlösbarer in die Materie verwickelte [1]).

12. Die Auserwählten sind als die Wissenden ihres Heiles sicher; sie können desselben nicht verlurstig gehen. Doch müssen die Seelen je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit nach dem Tode durch verschiedene Körper, Pflanzen nämlich und Thiere wandern, bis sie ganz geläutert sind [2]). Ist dies aber geschehen, dann steigen sie als reines Licht auf in die beiden Lichtschiffe, Sonne und Mond, durch welche sie an das Lichtreich abgeliefert werden. Darum nimmt der Mond an Licht zu, bis er voll ist; dann wird er in das Lichtreich geleert und beginnt sich abermals zu füllen. Dieser große Scheidungsproceß, welcher die Gestirne, die Menschen und die leblose Natur gleichmäßig umfaßt, geht so lange fort, bis das Licht, das überhaupt losgemacht werden kann, erlöst ist. Dann wird die Welt durch Feuer verzehrt werden, und die Seelen, die wegen der Tiefe ihrer Verderbniß läuterungsunfähig sind, werden ewig in der Finsterniß der Materie zurückbleiben müssen [3]). Eine Auferstehung der Todten gibt es nicht. Das Ende des ganzen Weltlaufes wird sein die Wiederherstellung des uranfänglichen Zustandes (ἀποκαταστασις), die gänzliche Sonderung beider Reiche.

13. Wir sehen, an exorbitanter Phantasterei gibt das manichäische System den gnostischen wenig nach; nur daß die Phantasmen, mit denen der Manichäismus sich trägt, viel grobsinnlicherer Natur sind, als die der Gnostiker. Der Manichäismus hat eben nicht eine philosophische Weltanschauung zum Hintergrunde, sondern das parsische Religionssystem mit seinem Licht- und Gestirndienst. Damit nimmt aber auch das System eine ganz schauerliche Gestalt an. Das Bild, das uns hier von der Weltschöpfung und von der Erlösung entworfen wird, ist ganz abenteuerlich und unheimlich. Der Gott des Lichtes muß sich vertheidigen gegen die Mächte der Finsterniß, die in sein Reich ein-

---

1) Aug. De morib. Manich. l. 2, c. 11 sqq.

2) Aug. C. Faust. Man. l. 5, c. 10. C. Adim. Man. c. 12, 1.

3) C. Faust. Man. l. 2, c. 5. Etsi mundo stante solvi et purgari non potuerint (animae), jam illo ultimo igne, quo mundus ardebit, solventur et purgentur. Nec tamen etiam tunc totum Christum dicitis posse liberari, sed ejus bonae divinaeque naturae novisssimas residuasque particulas, quae ita sordidatae sunt, ut nullo modo dilui valeant, damnari in aeternum confixas globo horrido tenebrarum.

fallen; er muß eine eigene Kraft aus sich hervorgehen lassen, um dem Andrang jener Mächte zu wehren. Und doch unterliegt er, insofern jene Kraft nicht im Stande ist, den Andrang der feindlichen Mächte abzuwehren, vielmehr einen guten Theil ihres Lichtes verliert und in Gefahr gänzlicher Auflösung kommt. Der Gott des Lichtes muß nochmal eine neue Kraft zu Hilfe senden, und selbst dieser gelingt es nicht, den „Urmenschen“ vollständig zu befreien. Und auf dieser Niederlage des guten Princips beruht nun die Weltschöpfung!

14. In der That, der Fürst der Finsterniß, das böse Princip spielt hier in der Weltschöpfung eine viel bedeutendere Rolle, als der Gott des Lichtes, das gute Princip. Erscheint ja auch der Mensch als ein Erzeugniß der Mächte der Finsterniß, und hängt er ja nur insoweit mit dem guten Princip, mit dem Reiche des Lichtes zusammen, als in ihm ein Theil des göttlichen Lichtes gebunden ist. Es ist ein furchtbarer Gedanke, daß die Welt sowohl als auch der Mensch ihr Dasein dem bösen Princip, recht eigentlich dem Teufel verdanken. Unter solcher Voraussetzung konnte die christliche Erlösungsidee nach ihrer ethischen Bedeutung gar nicht mehr zur Geltung kommen. Sie sinkt denn auch zu einem bloßen kosmischen Processe herab. Die in der Materie gefangenen Lichttheile des guten Princips sollen aus ihrer Bindung wieder befreit werden — diesem und nur diesem Zwecke soll unter andern Mitteln auch die Erlösung dienen. Sie ist darum nur ein Moment in dem kosmischen Processe, in welchem der Gott des Lichtes seine Substanz aus der Materie wieder zurückzieht, um sich in seiner ganzen Integrität wieder herzustellen. Das ethische Moment verschwindet gänzlich.

15. Daher verlieren denn auch die anscheinend strengen Gesetze, welche der Manichäismus seinen Bekennern für ihr Verhalten auflegt, jeden sittlichen Werth und jede sittliche Bedeutung. Sie sind ja in keiner Weise sittlich motivirt, sie sollen gleichfalls nur dem kosmischen Processe der Befreiung der gefangenen Lichttheile dienen. Zudem ist der Satz, der Mensch dürfe den Concubitus nicht um der Zeugung willen pflegen, so tief unsittlich, daß daraus die gröbsten Ausschweifungen erfolgen können, wie sie denn auch innerhalb der Sekte der Manichäer thatsächlich daraus erfolgt sind. In dieser Beziehung standen nach allen Berichten, die wir haben, die Manichäer hinter den Carpokratianern nicht zurück. Der Manichäismus ist in Wahrheit ein ganz dämonisches System; er carrikirt die christlichen Ideen in dem Grade, daß sie uns, wie gesagt, geradezu unheimlich anmuthen. Da ist es nicht zu wundern, wenn der christliche Geist gegen dieses System mächtig sich erhob, und Alles aufbot, um es in seiner ganzen inneren Unwahrheit und Häßlichkeit bloszustellen.

III. Der Monarchianismus.

1. Im Monarchianismus tritt die Opposition gegen den positiv christlichen Gedanken nach einer ganz anderen Richtung hin hervor. Der Gnosticismus hatte sich darin gefallen, aus dem Einen göttlichen Wesen eine Menge absteigender Mittelwesen emaniren zu lassen, und in diesen, weil sie als ema-

nirte Wesen doch an dem göttlichen Sein Theil hatten, eine Art untergeordneter Gottheiten zu erblicken. So tritt bei ihnen eine Art Polytheismus zu Tage — ein Rückschritt also zur heidnischen Weltanschauung. Die Monarchianer dagegen betonten die Einheit Gottes in der Weise, daß darüber zuletzt sogar der trinitarische Unterschied in Gott verschwand, und die drei göttlichen Personen zu bloßen verschiedenen Erscheinungsweisen des Einen göttlichen Wesens herabsanken. In dieser ausschließlichen Betonung der abstrakten Einheit Gottes kann man daher in gewisser Weise einen Rückschritt zum Judenthum erblicken. Selbstverständlich mußte in Folge der Annahme einer Einpersönlichkeit Gottes auch die kirchliche Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine völlige Umgestaltung erleiden. Es war also diese Irrlehre wesentlich antitrinitarisch; man nannte deren Anhänger aber auch Monarchianer, weil sie den Orthodoxen Pholytheismus vorwarfen und sich allein noch für Monotheisten hielten.

2. Zunächst trat diese Häresie hervor in ebionitischer Form. Man leugnete gleich den schon in der heiligen Schrift erwähnten Ebioniten einfach die Gottheit Christi, und bezeichnete ihn als einen bloßen Menschen. Außer Theodotos und Artemon sind hierher zu rechnen: Paulus von Samosata und Photinus. Ersterer, seit 260 Bischof von Antiochia, ein dialectisch geschulter Kopf, aber ein eitler Mensch, lehrte, Christo sei eine Präexistenz vor seiner Geburt aus Maria in keiner Weise zuzuschreiben. Daher sei Jesus, wiewohl auf übernatürliche Weise erzeugt, doch an sich nur Mensch; aber durch sittliche Selbstvervollkommnung habe er sich zur Würde eines Sohnes Gottes erhoben. Allerdings wohne in ihm Gottes Logos; aber nicht in Kraft einer hypostatischen Vereinigung des Logos mit dem Menschen, sondern nur in Kraft einer die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhenden göttlichen Einwirkung[1]). Auch Photinus hielt an den beiden Eigenschaften, der Einheit und Unveränderlichkeit Gottes derart fest, daß er nicht einsehen wollte, daß Gott einen Sohn habe. Von Christus lehrte er daher, daß er einfach der Sohn Mariens und ein Mensch, jedoch durch die Kraft des heiligen Geistes aus Maria geboren worden sei. Der (unpersönliche) Logos trat nicht aus dem Vater heraus, war dagegen durch eine eigene ἐνεργεια δραστικη in Christo wirksam. Diesen aber erhob Gott wegen seiner vollkommenen Tugend und seines unbedingten Gehorsams zur Würde der Gottheit, so daß ihn alle als Gott verehren müssen[2]).

3. An die ebionitischen schließen sich die patripassianischen Antitrinitarier an. Diese nahmen an, daß, da es in Gott keine Mehrheit von Personen gebe, in Christo der Vater selbst Mensch geworden sei — daher: Patripassianer. Dazu gehören Praxeas, Noëtus und Beryllus. Praxeas, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom lebend, lehrte: „der Vater selbst habe sich in die Jungfrau herabgelassen, er selbst sei aus ihr geboren worden,

---

1) Theodoret, haeret. fab. l. 2, c. 8. August. de haeresibus 44.
2) Ib. 45. Hil. de trinit. l. 7, c. 7, 3.

habe gelitten, er selbst endlich sei Christus." So ferne er in Jesus Fleisch angenommen, heiße er Sohn; aber nicht sei er von diesem etwa persönlich oder sonst unterschieden; vielmehr habe „er sich selbst zum Sohne gemacht" (ipse se sibi filium fecit) und habe im Fleische gelitten (pater compassus est filio)[1]. Etwas später (um 230) lehrte Noëtus zu Smyrna ungefähr das Gleiche. In Gott sei nur Eine Person; diese sei ungezeugt von Ewigkeit, und gezeugt aus Maria in der Zeit; in ersterer Beziehung heiße sie Vater, in letzterer Sohn[2]. Ebenso lehrte sein Zeitgenosse Beryllus, Bischof von Bostra, Christus habe vor seiner Geburt nicht persönlich existirt; er sei auch während seines irdischen Daseins nicht Gott gewesen, sondern es habe nur die Gottheit des Vaters in ihm gewohnt[3].

4. Es folgt endlich Sabellius, welcher als der Hauptvertreter des antitrinitarischen Monarchianismus zu bezeichnen ist. Sabellius war aus Lybien gebürtig, war Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis in Afrika, und trat mit seiner Lehre unter dem Bischof Dionysius von Alexandrien und Papst Sixtus II. (257—258) in Rom hervor. Seine Ansicht faßt sich in folgenden Formeln zusammen: Ἡ μονας πλατυνθεισα γεγονε τριας, und: Ὁ πατηρ ὁ αὐτος μεν ἐστι, πλατυνεται δε εἰς υἱον και πνευμα. (Athanas. or. 4 contra Arianos 3.) Das Eine göttliche Wesen also, das hie und da Vater genannt wird, ähnlich wie wir Gott überhaupt Vater nennen, ist noch ununterschiedene Einheit, μονας, oder auch der schweigende Gott, in welchem der Logos noch latent ist; diese Monas aber „dehnt sich aus", und dadurch, daß sie sich ausdehnt, gestaltet sie sich zum Vater, Sohn und heiligen Geiste. Es sind diese drei nur Eine Hypostase; aber nach verschiedenen Beziehungen hin erscheint diese Eine Hypostase als Vater, Sohn und heiliger Geist. Vater ist Gott zu nennen, insoferne er i. A. T. das Gesetz gibt, Sohn, insoferne er in Christo Mensch geworden, und heiliger Geist, insoferne er die Herzen der Apostel und Gläubigen erfüllt. Es werden also durch diese drei Namen nur verschiedene Offenbarungsweisen oder Verhältnisse der Einen Monas bezeichnet. In diesem Sinne nennt sie Sabellius προσωπα[4].

5. Sabellius stellt die göttliche Trias in Vergleich mit Leib, Seele und Geist im Menschen, die, wiewohl unter sich verschieden, doch nur Eine Person ausmachten, oder mit der Sonne, die, obgleich Eine, doch ein Dreifaches in sich schließe: die Kraft zu erleuchten, die Kraft zu erwärmen, und die runde Figur[5]. Ferner denkt er sich in diesen drei „Personen" d. h. Selbstoffenbarungsweisen Gottes die Eine göttliche Person jedesmal vollkommen gegenwärtig, weshalb er ausdrücklich lehrt, daß, wenn der Vater ist, der Sohn und der Geist noch nicht ist, und ebenso, wenn der Sohn oder Geist ist, dann der Vater oder der Vater und Sohn nicht mehr ist. So erscheinen diese drei

1) Tertull. adv. Praxeam, passim. De praescript. haeret. c. 53. Philosophoumena l. 9, n. 10. sub. fin.

2) Philosophoumena l. 9, n. 7. — 3) Euseb. Hist. eccl. 6, 33.

4) Epiphanius, Panarion, haer. 62. Theodoret, haer. fab. l. 2, c. 9.

5) Epiphan. Panarion, haer. 62.

προσωπα als immer höhere Selbstgestaltungen der Einen göttlichen Person in ihrem Verhältnisse zur Welt. Damit stimmt es überein, wenn vom Logos gesagt wird, daß, wie die Sonne den Lichtstrahl von sich ausgehen läßt und ihn wieder in sich zurücknimmt, so auch der Logos in Christum eingegangen sei und in ihm sich hypostasirt habe, daß er dann aber als bloße Kraft wieder in Gott zurückgegangen sei[1]). Das soll überhaupt als Ende der Weltentwickelung gelten, daß die „Selbstausdehnung" Gottes zu Vater, Sohn und heiliger Geist sich zuletzt aufhebt, und die an sich Eine und unausgedehnte göttliche Monas sich wiederherstellt.

6. Der philosophische Werth dieser monarchianischen Theorien ist, wie man leicht sieht, sehr gering. Weder im Patripassianismus noch im Sabellianismus gibt sich ein speculativer Gedanke kund. Daß das göttliche Wesen sich „ausdehne" und dadurch Vater, Sohn und heiliger Geist werde — das wird man doch nicht als einen philosophischen Gedanken bezeichnen können. Es ist eine phantastische Vorstellung, aber kein speculativer Gedanke. In einer pantheistischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt ließe sich diese Transformation der göttlichen Monas allenfalls verstehen; wird dagegen an der Transcendenz des göttlichen Seins über der Welt festgehalten, so wird diese Lehre völlig unverständlich. Denn ohne die Voraussetzung, daß das göttliche Sein veränderlich sei, ließe sich jene Transformation gar nicht denken. Gott ist ja ein anderer, so lange er Vater ist, er wird ein anderer, wenn er Sohn, und wieder ein anderer, wenn er Geist ist. Daß durch diese modalistische Auffassung der göttlichen Trinität das Christenthum von Grund aus zerstört wird, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Der Monarchianismus bezeichnet im Gegensatze zum Gnosticismus das andere Extrem irriger Auffassung des göttlichen Seins und Lebens; auch dieses Extrem mußte vom christlichen Geiste ausgestoßen werden.

Die christlichen Kirchenschriftsteller.

Uebersicht und Eintheilung.

1. Die ersten Produkte christlicher Literatur begegnen uns in den Schriften der apostolischen Väter. Die Apostel hatten die christliche Lehre in erster Linie mündlich verkündet nach dem Worte Christi: „Gehet hin, und lehret alle Völker!" Veranlaßt durch verschiedene Umstände hatten sie aber auch schriftlich an christliche Gemeinden sich gewendet, um ihren jeweiligen Bedürfnissen entsprechend, Lehre und Ermahnung in Sendschreiben an sie ergehen zu lassen. Hierin folgten ihnen ihre Schüler und Nachfolger im apostolischen Amte nach. So entstanden die Schriften der „apostolischen Väter", d. i. jener

1) Ib. l. c.

Männer, welche mit den Aposteln persönlich umgegangen und von ihnen den Unterricht in der Lehre Jesu empfangen hatten. Es sind Barnabas der Apostel, Clemens, Bischof von Rom, Hermas, Ignatius, Bischof von Antiochien, Polycarp, Bischof von Smyrna und Papias, Bischof von Hierapolis.

2. Die Schriften dieser „apostolischen Väter", sämmtlich in griechischer Sprache geschrieben, schließen sich der Zeit und dem Inhalte nach unmittelbar an die apostolischen Briefe an, und leiten das apostolische Schriftwort weiter. Sie behandeln die religiösen Zustände der christlichen Gemeinden, insbesondere die Gnade und das Heil, das in Christo erschienen, den Glauben an ihn, die Liebe der Christen zu einander, die Demuth und den Gehorsam gegen die kirchlichen Vorsteher, die Pflicht der Gläubigen, als Kinder des Lichtes jegliche Sünde zu fliehen, Spaltung und Häresie fern zu halten. Einer wissenschaftlichen Begründung der Glaubenswahrheiten bedurfte es damals noch nicht. Den glaubensfreudigen Mitgliedern der ersten Christengemeinden genügte die einfache Darlegung der evangelischen Lehre. Die Bürgschaft für deren Göttlichkeit besaßen sie in der Erinnerung an den Herrn, an sein Leben und Wirken, und an die Persönlichkeiten und Wunder der Apostel, sowie in der in ihrer Mitte noch fortdauernden Geistesgaben und in dem beseligenden Gefühle des eigenen Innern [1]). Von eigentlich philosophischen Elementen ist also in den Schriften der apostolischen Väter noch keine Rede.

3. Im zweiten Jahrhunderte dagegen schritt die christliche Literatur aus dem Bereiche des christlichen Gemeinschaftslebens heraus und trat offen vor die heidnische Welt, um die Sache der Christen und des Christenthums vor den römischen Kaisern und dem heidnischen Volke, vor den Gebildeten und Philosophen, vor den Juden und häretischen Gnostikern zu vertreten. So gewann die christliche Literatur des zweiten Jahrhunderts einen vorherrschend apologetischen Charakter.

4. Der Grund davon waren die Verfolgungen der Christen von Seite der römischen Gewalthaber, die Verleumdungen und Verdächtigungen ihres Gottesdienstes und ihrer Sitten, die Anfeindungen von Seite des heidnischen Pöbels, der Philosophen und Juden und die Gefahr vor der Häresie, die damals ihre Wellen schlug. Die christlichen Gelehrten, auf so vielfache Weise provocirt, sahen es als ihre Pflicht an, die Vertheidigung der christlichen Sache nach allen Seiten hin zu führen. Sie stellten den Kaisern in eigenen Schutzschriften vor, daß die Christen Verehrer des wahren Gottes, daß ihr Gottesdienst heilig, ihr Leben untadelig; sie wiesen den Philosophen nach, daß die christliche Lehre die wahre und vernunftgemäße Philosophie sei; sie zeigten den Juden aus der Schrift, daß Jesus wirklich der verheißene Messias sei, unterließen aber auch nicht, jenen die Thorheit und Lächerlichkeit des Polytheismus, das Ungenügende und Widersprechende der philosophischen Systeme, diesen das Christenthum als die vollkommene, Allen als die allein wahre vor Augen zu

1) Vgl. Nirschl, Patrologie u. Patristik, Bd. 1, S. 49 f.

stellen. Ebenso wendeten sie sich gegen die häretischen Systeme, und suchten deren innere Unwahrheit theils aus den Offenbarungsquellen, theils aus der Vernunft zu erweisen. Auf solche Weise entstanden im zweiten Jahrhunderte eine große Zahl der trefflichsten Apologien. Es sind der Verfasser des Briefes an Diognet, Justin der Märtyrer, Tatian der Syrer, Athenagoras der Philosoph, Theophilus, Bischof von Antiochien, der heil. Irenäus, Bischof von Lyon und sein Schüler Hippolyt, welche hier vorzugsweise hervorzuheben sind.

5. In den Schriften dieser Männer ist denn nun auch, wie es in der Natur der Sache liegt, das philosophische Moment in hervorragender Weise vertreten. Mit ihnen muß daher die Geschichte der patristischen Philosophie begonnen werden. Allerdings tritt der spekulative Gedanke bei ihnen noch nicht selbstständig auf; er befindet sich eben noch im Dienste der Apologetik; aber desungeachtet spielt er schon eine bedeutende Rolle, und es läßt sich der Fortgang und die Entwickelung desselben in den Schriften dieser Männer genau verfolgen.

6. Im dritten Jahrhunderte setzte sich die apologetische Thätigkeit gegen das Heidenthum und Judenthum fort; die christlichen Gelehrten waren zu dieser apologetischen Thätigkeit um so mehr veranlaßt, als die Verfolgungen der Christen und des Christenthums von Seite der heidnischen Kaiser gerade in diesem Jahrhunderte an Heftigkeit zunahmen, bis sie in der letzten — der diokletianischen Verfolgung ihren Höhepunkt erreichten. Eben so dauerte der Kampf gegen die Häresie fort, welche den wahren christlichen Lehrbegriff fälschte und Verwirrung in die christlichen Gemeinden brachte. Die gnostischen Irrthümer lebten im dritten Jahrhunderte noch fort, und zu diesen kamen dann noch die monarchianischen Irrlehren, die darauf angelegt waren, den trinitarischen Gottesbegriff vollständig zu zerstören. Gegen alle diese Verirrungen mußte also Front gemacht werden, und die christlichen Gelehrten dieser Zeit haben es hieran nicht fehlen lassen.

7. Aber das dritte Jahrhundert blieb nicht mehr bei der bloßen Apologetik stehen. Es fallen vielmehr in diese Zeit schon die ersten Anfänge einer selbstständigen christlichen Speculation. Man begnügte sich nicht mehr damit, die Schätze der christlichen Wahrheit gegen Angriffe zu vertheidigen, man strebte vielmehr schon eine speculative Vertiefung in den Inhalt der Glaubenslehre an. Man suchte denkend einzudringen in das Depositum des christlichen Glaubens, um die großen Wahrheiten, die in demselben vorlagen, auch wissenschaftlich zu erfassen und zu begründen. Man war dazu um so mehr aufgefordert, als das fortschreitende Wachsthum der christlichen Kirche, sowie das Bedürfniß der Heranbildung von Priestern und Verkündern des Evangeliums den Fortschritt über die bloße Apologetik hinaus zu einer positiv wissenschaftlichen Durchdringung und Begründung des Glaubensinhaltes als eine gebieterische Nothwendigkeit erscheinen ließ.

8. Zu diesem großen Fortschritte des christlichen Geistes trugen namentlich die christlichen Katechetenschulen bei, die in dieser Zeit entstanden und

sich ausbildeten. Wir kennen solche Schulen schon zur Zeit des Irenäus in Lyon und Rom. Hochberühmt und vom größten Einflusse auf die christliche Bildung und Literatur wurden aber die Schulen in Alexandrien, Cäsarea und Antiochien.

9. In Alexandrien, dem Hauptsitze griechischer und jüdischer Gelehrsamkeit, entfaltete sich die dortige Katechetenschule, die ihren ersten Ursprung auf die Zeit des Evangelisten Marcus, des Gründers der Kirche von Alexandrien, zurückführen zu können scheint, bald zu einer christlichen Akademie für Philosophie und Theologie. Der erste bekannte Vorsteher derselben (von c. 179 an) war Pantänus, ein Sicilianer und ehemaliger Stoiker. Von einem Apostelschüler bekehrt, eignete er sich zu seiner allseitigen weltlichen Wissenschaft auch eine hohe theologische Bildung an, so daß er als Vorsteher der Katechetenschule und öffentlicher Lehrer großen Ruhm genoß. Selbst bis Indien drang sein Ruf.

10. Sein Nachfolger in der Vorstandschaft der alexandrinischen Katecheten-Schule wurde sein Schüler Clemens (von Alexandrien), und diesem folgte Origenes. Unter beiden glänzte die Lehranstalt in größtem Ruhm; sie sind deren Häupter. Nach ihnen standen an ihrer Spitze Heraklas, Dionysius der Große, Pierius (Origenes junior genannt), Theognostus und Petrus Martyr. In's vierte und fünfte Jahrhundert hinein verbreiteten über sie ihren Ruhmesglanz Didymus der Blinde und Rhodon, bis sie in den nestorianischen und eutychianischen Wirren unterging. Die Schule hatte stets einen eigenen Vorsteher, den der Bischof bestellte, meistens den hervorragendsten Schüler des letzten Meisters.

11. An dieser Katechetenschule wurden die Philosophie und die Theologie gelehrt, jene als die Vorschule dieser. Die Dogmen suchte man speculativ so weit als möglich zu erfassen, um das Christenthum als die höchste und vollkommenste Wissenschaft, als die wahre Gnosis gegenüber der falschen zu erweisen, und die gebildeten Heiden stufenweise in sie einzuführen. Hier wurden denn auch die ersten Versuche unternommen, eine christliche Religionsphilosophie zu schaffen. In der Schriftauslegung aber pflegte man vorzugsweise die allegorische Methode, nach dem Vorgange Philo's [1]).

---

1) Ebds. S. 207 f. Die Lehrweise des Origenes schildert Gregor der Thaumaturg in seiner Lobrede auf letztern also: „Ehe Origenes seine Schüler förmlich zu unterrichten begann, prüfte er sie durch besondere Fragen und suchte die Fehler, die er an ihnen bemerkte, zu verbessern. Hierauf trug er den Schülern Dialektik vor, um ihre Urtheilskraft zu üben. Mit der Dialektik verband er die Naturkunde in der Art, daß er jedes einzelne Wesen erläuterte, unterschied, durch verständlichen Vortrag auf seine ersten Elemente zurückführte, und die Natur sowohl aller, als eines jeden Theiles, sowie auch die verschiedene Wendung und Veränderung der Dinge durchging. Weiter folgten als Unterrichtsfächer die Geometrie und Astronomie. Nach diesen Vorbereitungswissenschaften ward der Schüler mit der Sittenlehre bekannt gemacht, wobei Origenes die Schüler besonders anwies, den Geist in sich selbst zurückzuziehen, für denselben am allermeisten zu sorgen und die Gottseligkeit sich angelegen sein zu lassen. Hierauf las er mit den

12. Eine Rivalin der alexandrinischen Katechetenschule, die ebenso wie diese organisirt war, aber nicht so lange blühte, entstand durch Origenes zu Cäsarea in Palästina. Durch die Bemühungen des gelehrten Presbyters Pamphilus wurde hier mit der Lehranstalt eine berühmte Bibliothek verbunden. Auch zu Jerusalem bestand eine solche Schule nebst Bibliothek, wovon aber nichts Näheres bekannt ist.

13. Gegen Ende des dritten Jahrhunderts legten mehrere gelehrte Presbyter, darunter Dorotheus, den Grund zur Katechetenschule in Antiochien, die für Hermeneutik und Exegese große Bedeutung gewann. Hier wurde im Gegensatz zur alexandrinischen Schule namentlich die buchstäbliche, — historische und grammatische — Schriftauslegung gepflegt. Als die Coryphäen dieser Schule galten der Märtyrer Lucian, durch welchen die Schule eigentlich ihre bestimmte Richtung bekam, dann später Eusebius, Bischof von Emisa in Phönicien († 360), und Diodor, Bischof von Tarsus († 394). Unter der Anleitung des letzteren bildeten sich wiederum Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia († 429), beide aus Antiochien. Während aber der erstere einer der bedeutendsten Lehrer der Kirche wurde, legte dagegen der letztere den Grund zum Nestorianismus (Nestorius war sein Schüler), und diese nestorianischen Wirren führten denn auch nachmals den Verfall und die Auflösung der antiochenischen Schule herbei [1]).

Schülern die alten Philosophen und Dichter, mit Ausnahme derjenigen, welche Gott oder die Vorsehung leugneten; denn diese wären nicht würdig, daß man sie lese, auf daß die Seele durch sie nicht befleckt würde Der Schüler sollte mit allen philosophischen Ansichten bekannt werden. Der Lehrer selbst ging hiebei geistig überall mit den Schülen, und führte sie an der Hand, wie auf einer Reise, wenn ihnen irgendwie etwas Verworrenes, Unsicheres oder Trügerisches aufstieße; oder wie ein erfahrener Künstler, dem bei langer Beschäftigung mit der Philosophie Nichts ungewohnt oder unbekannt ist, der selbst erhaben in Sicherheit bleibt, und auch Andern die Hand reicht, und sie, als wollten sie ertrinken, herauszieht und rettet. Den Schluß des Unterrichtes machte die Interpretation der heiligen Schriften, mit welcher die christliche Gnosis verbunden wurde. Hiebei ging Origenes von der Göttlichkeit der heiligen Schriften aus, vindicirte ihnen den Charakter durchgängiger Wahrheit und Gotteswürdigkeit und betrachtete die ganze heilige Schrift als ein vollkommenes, harmonisches Organon Gottes, dessen verschiedene Theile zusammenklingen wie die Saiten auf dem Psalter Davids. In den heiligen Schriften fand er einen dreifachen Sinn: den buchstäblichen, den moralischen und den allegorischen oder mystischen, nach der Analogie von Leib, Seele und Geist. Der Wortsinn ist der Leib, der moralische Sinn die Seele und der mystische oder pneumatische der Geist. Auch an der ersten, soweit nützlichen Worterklärung kann man sich erbauen: dies beweist die Menge von einfältigen, aber doch ächten Gläubigen. Der moralische Sinn ist der im Worte verborgene und auf die sittliche Bildung des Menschen bezügliche; der mystische und pneumatische Sinn endlich befaßt die Ideen, die unter der Hülle des Buchstabens niedergelegt sind. Jede Schriftstelle hat einen pneumatischen, nicht jede aber einen buchstäblichen Sinn. Ueberall aber muß ein gotteswürdiger Sinn aufgefunden und daher Alles allegorisch erklärt werden, was den Anschein des Unmöglichen, Widersinnigen, Falschen und Unnützen an sich trägt. U. s. w.

1) Auch im fernen Edessa blühte eine Katechetenschule, vielleicht gleichfalls schon im zweiten Jahrhundert. Sie zählte später namentlich Ephräm den Syrer zu den

14. Auf den Katechetenschulen also, namentlich auf der Katechetenschule zu Alexandrien bildeten sich im dritten Jahrhunderte jene ersten Anfänge einer selbstständigen christlichen Speculation aus, von denen wir oben gesprochen. Das philosophische Moment tritt nun in den Schriften der einschlägigen christlichen Gelehrten schon bedeutend in den Vordergrund. Und namentlich sind es neuplatonische Ideen, welche von ihnen aufgenommen und für ihre speculativen Untersuchungen verwerthet wurden. Es lag das um so näher, als das dritte Jahrhundert auch die Blüthezeit der neuplatonischen Philosophie war, und diese in Alexandrien, welches der Hauptschauplatz ihrer Entwickelung war, in unmittelbare Berührung mit den Coryphäen der dortigen christlichen Schule trat. Freilich konnte es da nicht fehlen, daß mitunter auch irrthümliche Lehrmeinungen aus der neuplatonischen Philosophie von den christlichen Gelehrten herübergenommen wurden, die dann wiederum Veranlassung zu wissenschaftlichen Streitigkeiten wurden, indem deren Vertreter von den einen bekämpft, von den andern vertheidigt wurden. Dies geschah namentlich bei Origenes, während sein Lehrer Clemens dazu weniger Veranlassung gab.

15. Noch vor Beginn des dritten Jahrhunderts traten aber auch die ersten lateinischen Kirchenschriftsteller auf, so aber daß die Blüthezeit der lateinischen Literatur in den Lauf dieses dritten Jahrhunderts selbst fällt. Es gehören dazu die Afrikaner: Tertullian und Arnobius, sowie Minucius Felix und Laktantius, beide wohl aus Italien stammend. Sie stehen mit ihren Erzeugnissen den angesehensten unter den Griechen ebenbürtig zur Seite. Im Allgemeinen kann man sagen, daß diese lateinischen Kirchenschriftsteller der griechischen Philosophie nicht in dem Grade zugeneigt sich erwiesen, wie die griechischen Schriftsteller. Man würde aber sehr irren, wenn man daraus folgern würde, daß der philosophische Gedanke bei ihnen gar nicht vertreten war. Im Gegentheil, das Philosophische tritt auch bei ihnen in voller Stärke hervor, da sie ja den Heiden und Häretikern gegenüber an der philosophischen Speculation das gleiche Interesse hatten, wie die Griechen.

16. Wir behandeln somit im Folgenden zuerst die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, dann die Coryphäen der alexandrinischen Schule im dritten Jahrhundert, und endlich die lateinischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit.

I. Die Apologeten.

1. Der Verfasser des Briefes an Diognet.

1. Der erste Versuch einer Apologie des Christenthums liegt uns vor in einer Schrift, welche den Titel führt: „Brief an Diognet." Die Persönlichkeit dieses Diognet ist unbekannt. Aus dem Briefe ergibt sich, daß er ein vornehmer Heide war, welcher von dem Leben und Verhalten der Christen

---

ihrigen. Sie gerieth nachmals gleichfalls in die nestorianischen Streitigkeiten hinein. Dadurch verfiel sie und wurde 489 auf Befehl des Kaisers Zeno geschlossen.

mit Bewunderung erfüllt und von dem lebhaften Wunsche beseelt war, das Geheimniß der christlichen Religion kennen zu lernen. Eben so wenig können wir über den Verfasser des Briefes und über die Zeit seiner Abfassung mit Sicherheit etwas bestimmen. Längere Zeit hielt man Justin den Märtyrer für den Verfasser, weil ihm der Brief in der Handschrift, die wir davon besitzen, zugeschrieben wird; aber gewichtige innere Gründe sprechen dagegen, so daß diese Meinung heut zu Tage so ziemlich allgemein aufgegeben ist. Als Zeit der Abfassung des Briefes bezeichnen die einen die Regierungszeit Nero's (etwa 65—70); andere jedoch setzen ihn in die Zeit Domitians (ca. 96) oder Trajans (ca. 98—117).

2. Diognet hatte dem Verfasser unseres Briefes, wie aus dem Eingang des letzteren ersichtlich ist, drei Fragen vorgelegt, nämlich: 1) auf welchen Gott die Christen denn vertrauten und welche Religion sie denn hätten, da sie die Welt und den Tod verachteten, und den Cultus der Heiden sowohl als auch der Juden verschmähten; 2) was zu denken sei von jener Liebe, die sie zu einander trügen; und 3) warum denn ihre Religion erst so spät, und nicht schon früher in die Welt eingetreten sei[1]). Auf diese drei Fragen gibt der Verfasser unseres Briefes Antwort, ohne sich jedoch an die Reihenfolge der Fragen zu halten.

3. Die Heiden, heißt es, beten Götzenbilder an, die aus Stein, Erz, Holz, Silber u. dgl. geformt sind. Was kann es aber Unvernünftigeres geben als einen solchen Cultus? Wie kann man Gebilde anbeten, welche aus der Materie heraus gebildet sind, die der Corruption unterworfen ist? Ist es denn nicht absurd, einen Gott anzubeten, der, wenn er aus Silber geformt ist, bewacht werden muß, damit er nicht gestohlen werde, wenn dagegen aus Stein, einer solchen Bewachung nicht bedarf[2])? Nicht viel besser verhält es sich mit dem jüdischen Cultus. Wenn auch die Juden Einen Gott verehren und diesen für den Herrn aller Dinge halten, so ist doch die Art und Weise wie sie ihn verehren, durchaus nicht zu billigen. Sie glauben, in den Opfern, welche sie darbringen, Gott etwas zu schenken, gleich als bedürfte er dessen, was sie ihm opfern. Aber wie sollte Gott, der Alles geschaffen, etwas von den Menschen bedürfen! Er ist es ja, welcher allen Menschen das bietet, was sie bedürfen: wer aber Alles verleiht, der bedarf doch von jenen, denen er verleiht, nicht Etwas für sich[3])! Kein vernünftiger Mensch kann sich also zu der einen oder anderen dieser Religionen bekennen.

4. Die christliche Religion dagegen hat ihren Ursprung in Gott. Sie ist nicht menschliche Erfindung, sondern recht eigentlich Gottes-Gabe. Der unsichtbare Gott hat seinen Sohn, die ewige Wahrheit und das ewige Wort, in die Welt gesendet, um uns die wahre Religion zu lehren. Nicht als Herrscher ist der Sohn Gottes in die Welt gekommen, sondern als Retter und Erlöser, der uns liebt, und in dieser Liebe uns zum Heile führt[4]). Und wie hoch ist

---

1) Ep. ad Diognet n. 1 (abgedruckt in der Patrologie von Migne, Griechische Kirchenväter, Bd. 2, S. 1167 sqq).

2) Ib. n. 2. — 3) Ib. n. 3. — 4) Ib. n. 7.

das zu schätzen! Keiner der alten heidnischen Meister hat den wahren Gott erkannt. In Christo nur hat dieser wahre Gott sich geoffenbart, und alle können ihn erkennen durch den Glauben. Was Gott von Ewigkeit her in seinem Geiste beschlossen, das hat er offenbar gemacht in seinem Sohne, so daß wir ihn jetzt erkennen und seine Wohlthaten genießen können [1]).

5. Warum aber, so frägt man, ist Christus so spät erschienen, um den Menschen die Wahrheit und die wahre Religion zu bringen? Wäre es nicht angezeigt gewesen, daß er früher erschienen wäre, damit auch die Heiden und Juden an seiner Offenbarung hätten Theil nehmen können? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. Es mußte die Menschheit durch die bis zur Ankunft eines Erlösers immer größer werdende Sündenschuld von ihrer gänzlichen Ohnmacht und völligen Hilflosigkeit überzeugt und zur Erkenntniß gebracht werden, daß sie des (ewigen) Lebens unwürdig sei, und daß Niemand Hilfe bringen könne, als Gott allein [2]). Als es dahin gekommen war, half Gott wirklich, indem er seinen eingebornen Sohn als Erlöser sendete, der die Sündenschuld der Menschen auf sich nahm und sich selbst zum Lösepreis für sie hingab [3]).

6. Ergreifend ist das Bild, welches der Brief von dem Leben, Lieben und Leiden der damaligen Christen entwirft. Die Christen, heißt es, haben ein Vaterland, aber sie le benin diesem gleich als Fremdlinge. Sie sind im Fleische, aber sie leben nicht nach dem Fleische. Sie leben auf der Erde; aber im Himmel haben sie ihre Heimath. Sie gehorchen den Gesetzen, aber in ihrem heiligen Leben erheben sie sich über die Gesetze. Sie lieben Alle, und Alle verfolgen sie [4]). Sie verhalten sich zur Welt, wie die Seele zum Leibe. Die Seele ist durch den ganzen Leib verbreitet; die Christen durch alle Nationen. Die Seele ist unsichtbar im sichtbaren Leibe; die Christen sind sichtbar den Menschen; aber ihr Cultus ist unsichtbar. Das Fleisch haßt und verfolgt die Seele, obgleich letztere ihm kein Unrecht thut, wenn sie selbes vor sinnlichen Ausschweifungen zurückhält; die Christen werden von der Welt verfolgt, obgleich sie Anderen kein Unrecht thun, wenn sie sich der sinnlichen Ausschweifungen enthalten. Die Seele ist eingeschlossen im Leibe; aber sie erhält ihn; die Christen müssen in der Welt leben, aber sie sind es, welche diese erhalten. Die unsterbliche Seele wohnt in einem sterblichen Zelte; die Christen bewohnen als Fremdlinge die vergängliche Welt; aber sie erwarten die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit im Himmel [5]).

Der Brief schließt mit der Hinweisung auf die hohen Güter, welche denen zu Theil werden, die zum Glauben an Christum sich bekehren [6]).

7. Es sind nur einzelne apologetische Gedanken, welche in diesem Briefe flüchtig hingeworfen sind; aber wir sehen doch schon darin einen vielversprechen-

---

1) Ib. n. 8.

2) Ib. n. 9. ἱνα ἐν τῳ τοτε χρονῳ ἐλεγχθεντες, ἐκ των ἰδιων ἐργων ἀναξιοι ζωης, νυν ὑπο της του Θεου χρηστοτητος ἀξιωθωμεν· και καθ' ἑαυτους φανερωσαντες ἀδυνατον εἰσελθειν εἰς την βασιλειαν του Θεου, τῃ δυναμει του Θεου δυνατοι γενηθωμεν.

3) Ib. l. c. — 4) Ib. n. 5. — 5) Ib. n. 6. — 6) Ib. n. 10.

den Anfang jener reichen apologetischen Literatur, die im zweiten Jahrhunderte sich gebildet hat. Insofern ist der Brief an Diognet nicht ohne Bedeutung. Doch verhält er sich gleichsam nur einleitend zu der gedachten Literatur, und wurde daher bald weit überholt. Derjenige, welcher die christliche Apologetik in wissenschaftlicher Fassung eigentlich begründet hat, ist

2. Justin der Märtyrer.

1. Justinus wurde am Ausgange des ersten Jahrhunderts (ca. 89 n. Chr.) zu Flavia Neapolis, dem alten Sichem, von heidnischen Eltern geboren, und reich begabt, wie er war, widmete er seine Jugendzeit dem Studium der Wissenschaften. Wie er selbst in seinen Schriften erzählt, sehnte er sich schon als Jüngling hauptsächlich nach der Lösung der großen metaphysischen Fragen über Gott, Unsterblichkeit u. s. w., und hoffte in den Schulen der Philosophen die heißersehnten Aufschlüsse zu erhalten. Zuerst versuchte er es mit einem Stoiker; aber von einem höchsten Wesen lehrte dieser Nichts, „weil er Nichts davon wußte.“ Dann ging er zu einem Aristoteliker; der wollte aber vor Allem den Preis des Unterrichtes festgestellt wissen, und das schien dem Justinus eines Philosophen unwürdig zu sein. Ein Pythagoräer, an welchen er sich dann wendete, nahm ihn gar nicht an, weil er keine Mathematik verstünde. Endlich schloß er sich an einen Platoniker an, und bei diesem glaubte er wirklich das Gewünschte gefunden zu haben. Die Ideen Plato's zogen ihn an; er glaubte auf dem von Plato vorgezeichneten Wege zum Schauen der Gottheit sich erheben zu können. Um dem Studium der Platonischen Philosophie ganz und voll sich hingeben zu können, suchte er gerne die Einsamkeit auf.

2. Als er nun einmal auf einem einsamen Spaziergange am Meeresufer begriffen war, begegnete er zufälligerweise einem ehrwürdigen Greise, den er nie gesehen hatte und auch nie wieder sah. Dieser ließ sich in ein Gespräch mit ihm ein, und nachdem er durch siegende Beweisgründe die eitlen Hoffnungen, die Justin auf die Philosophie gesetzt, zerstreut hatte, wies er ihn an die Propheten als die von Gott inspirirten Lehrer der göttlichen Weisheit, in deren Schriften er dasjenige finden werde, was er suche. Justin folgte der Weisung, und so ging ihm in der Lektüre der heiligen Schrift, im Nachdenken über die wunderbare Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer, unter Gebet und Betrachtung das Licht der wahren Erkenntniß auf. Er wurde Christ (ca. 133). Von nun an weihte er sein Leben, Wissen und Wirken der Verkündigung und namentlich der Vertheidigung des Christenthums gegen die Juden, Heiden und Häretiker. Seine bisherige Lebensweise behielt er bei, legte auch den Philosophenmantel nicht ab, und bereiste verschiedene Länder, theils um seine eigene Wißbegierde zu befriedigen, theils um „junge, gebildete Heiden mittelst der Philosophie zum Christenthum zu führen“. So ward er ein reisender Missionär im Philosophenmantel. Zu Ephesus hatte er eine öffentliche Disputation mit dem Juden Tryphon. Rom besuchte er zweimal und scheint daselbst eine Schule eröffnet zu haben. Tatian wurde sein Schüler. Hier

bekämpfte er den Häretiker Marcion, sowie den Cyniker Crescentius und andere Philosophen in öffentlichen Disputationen und überreichte seine Schutzschriften für die Christen dem Kaiser. In Rom erlitt er auch im Verein mit andern Christen den Martertod (ca. 166 oder 167).

3. Es sind uns von Justinus drei unzweifelhaft ächte Schriften erhalten: zwei Apologien, und ein Gespräch mit dem Juden Tryphon.

a) Die erste Apologie für die Christen (ἀπολογια πρωτη ὑπερ Χριστιανων — apologia I pro christianis) in 68 Capiteln ist geschrieben zu Rom und gerichtet an den Kaiser Antoninus Pius und an seine beiden Söhne, an den Senat und an das ganze römische Volk. Zuerst werden die Anschuldigungen der Heiden gegen die Christen widerlegt: die Christen seien keine Ungläubigen, wenn sie auch die Götter nicht verehrten. Sie handelten vielmehr hierin vernünftig; denn der Götzendienst stamme von den Dämonen, und die Götzen selbst seien Dämonen. Dann wird die Wahrheit und der Segen der christlichen Religion erwiesen, namentlich aus der wunderbaren Umwandlung, die sie in den bekehrten Heiden bewirkt, aus der vortrefflichen Sittenlehre die sie enthält, und aus den segensreichen Tugenden (worunter namentlich die Tugend der Keuschheit), zu denen sie ihre Bekenner anleitet, aus der Erhabenheit der christlichen Lehre von der Auferstehung und von der ewigen Vergeltung, aus der Uebereinstimmung mancher Aussprüche von Weisen alter Zeit mit christlichen Doktrinen, u. s. w. Auch wird die Feier des christlichen Gottesdienstes beschrieben, um zu beweisen, daß selbe unschuldig und rein sei.

b) Die zweite, kürzere Apologie (ἀπολογια δευτερα ὑπερ Χριστιανων — apologia II sive brevior), 17 Capitel enthaltend, ist an den römischen Senat gerichtet. Bald nach dem Tode des Antoninus Pius entstand unter dem stoischen, christenfeindlichen Kaiser Marcus Aurelius eine heftige Verfolgung gegen die Christen. Dies empörte den gelehrten Apologeten und veranlaßte ihn, obgleich er sein eigenes Leben durch den Haß des Cynikers Crescentius bedroht sah, noch einmal seine Stimme um Recht und Gerechtigkeit für die Christen zu erheben und einige Einwendungen gegen das Christenthum zu widerlegen.

c) Der Dialog mit dem Juden Tryphon (διαλογος προς Τρυφωνα Ιουδαιον) in 142 Capiteln wurde von Justin verfaßt kurz nach einer zweitägigen Unterredung, die er mit Tryphon, einem der gelehrtesten und angesehensten Juden seiner Zeit in Anwesenheit anderer Juden zu Ephesus gehabt hatte. Es wird darin das Christenthum gegen das Judenthum vertheidigt und gerechtfertigt. Es wird die jüdische Anschauung vom Gesetze widerlegt, der Beschneidung, den Opfern, den Festen und ähnlichen Einrichtungen des A. B. eine blos vorübergehende Bedeutung zuerkannt und deren Abschaffung durch den N. B. aufgezeigt. Dann wird hauptsächlich aus dem A. T. der Beweis geführt, daß Gott einen Sohn habe, und daß dieser zu unserem Heile Mensch geworden sei. Endlich wird gehandelt von der Berufung der Heiden und der Kirche Christi. Es ist diese Schrift die inhaltreichste und wichtigste aller patristischen Apologien gegen das Judenthum.

d) Weitere Schriften Justins, deren Aechtheit nicht unbestritten ist, sind eine „Rede an die Griechen“ (λογος προς Ἑλληνας — oratio ad Graecos), worin Justin sich darüber rechtfertigt, daß er Christ geworden; eine „Mahnrede an die Griechen“ (λογος παραινετικος προς Ἑλληνας — cohortatio ad Graecos), worin gezeigt wird, daß die Wahrheit nicht bei den heidnischen Dichtern und Philosophen, sondern bei Moses und den Propheten, aus denen jene selbst geschöpft hätten, zu finden sei; und endlich eine Abhandlung „über die Alleinherrschaft Gottes“ (περι μοναρχιας — de monarchia), worin nachgewiesen wird, daß gerade die ältesten der griechischen Dichter und Weisen, wie Orpheus, Pythagoras, Aeschylus, Sophokles nur Einen Gott, Herrscher und gerechten Vergelter verkünden. Darum mögen die Heiden ihren eigenen Lehrern folgen und den Einen Gott anerkennen. Dazu kommt noch ein Fragment „über die Auferstehung“.

Heben wir nun die Hauptpunkte der Lehre Justins, soweit sie einen philosophischen Charakter haben, heraus.

4. Von größtem Interesse ist vor Allem die Art und Weise, wie Justin das Verhältniß der antiken griechischen Philosophie zum Christenthum auffaßt. Justin will nämlich die antike Philosophie von der Oekonomie der göttlichen Heilsordnung nicht ausgeschlossen wissen. Im Christenthum, lehrt er, hat sich der göttliche Logos im Fleische geoffenbart, und darum besitzen wir im Christenthum die ganze und volle Wahrheit. Aber auch in der vorchristlichen Zeit ist der Logos nicht ohne Offenbarung geblieben. Er hat sich geoffenbart einerseits durch Moses und die Propheten, und anderseits ist er offenbar geworden als allverbreiteter λογος σπερματικος sowohl in der Schöpfung, als auch in der menschlichen Vernunft, die ja nur dadurch Vernunft ist, daß sie an der göttlichen Vernunft, an dem göttlichen Logos Theil nimmt. Durch diesen Logos waren die Dichter und Philosophen des Alterthums in Stand gesetzt, die Wahrheit zu erkennen. Was sie also an Wahrheit erkannten, das verdankten sie dem Logos. Wie die heiligen Schriften der Juden das Werk des göttlichen Logos sind, so ist auch die griechische Philosophie, soweit sie Wahrheit enthält, in letzter Instanz auf den Logos (σπερματικος) zurückzuführen[1]). Allerdings vermochten die alten Weisen die Wahrheit nur nach dem Maße des Antheils, den sie am Logos hatten, zu erkennen; und deshalb erkannten sie die Wahrheit immer nur theilweise, gleichsam in Bruchstücken, was zur Folge hatte, daß sie vielfach in Widerspruch unter sich geriethen[2]). Die ganze und volle Wahrheit offenbarte erst der fleischgewordene Logos.

5. Aber eben weil der Wahrheitsgehalt der griechischen Philosophie auf denselben göttlichen Logos zurückzuführen ist, welcher in der Fülle der Zeiten im Fleische erschien und das Christenthum gründete, darum ist Alles, was die Dichter und Philosophen des Heidenthums Wahres gelehrt haben, dem Wesen nach christlich, und gehört als solches den Christen an, ist ihr Eigenthum[3]). Ebenso sind diejenigen, welche vor der Menschwerdung des Logos nach der Vernunft, d. h. nach dem Gesetze des Logos, das in der Vernunft sich ausspricht, gelebt haben, Christen gewesen, obgleich sie für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates, Heraklit und ähnliche, und unter den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias u. A.[4]). Doch waren das immer nur Einzelne; die Allgemeinheit der wahren Gotteserkenntniß war erst das Werk des Fleisch gewordenen Logos.

6. Außer diesem inneren Zusammenhang der griechischen Philosophie mit dem Christenthum nimmt Justinus auch einen äußern Zusammenhang derselben mit der Offenbarung an. Er hält nämlich, wie bereits oben an=

---

1) Justinus, Apol. 2, n. 13 (ed. Migne). — 2) Ib. n. 10. n. 13.

3) Ib. n. 13. Ὁσα οὐν παρα πασι καλως εἰρηται, ἡμων των Χριστιανων ἐστιν.

4) Apol. 1, n. 46. Τον Χριστον πρωτοτοκον του θεου εἰναι ἐδιδαχθημεν, και προεμηνυσαμεν λογον ὀντα, οὑ παν γενος ἀνθρωπινον μετεσχε, και οἱ μετα λογον βιωσαντες Χριστιανοι εἰσιν, κἀν ἀθεοι ἐνομισθησαν, οἱον ἐν Ἑλλησι μεν Σωκρατης και Ἡρακλειτης, κ. τ. λ.

gedeutet worden, dafür, daß die griechischen Philosophen im Allgemeinen mit den mosaischen Schriften und mit der mosaischen Lehre bekannt gewesen seien, und aus den heiligen Büchern der Juden geschöpft hätten. „Die Lehre von der sittlichen Freiheit," sagt Justin, „hat Plato von Moses entnommen, wie denn jener das ganze alte Testament gekannt hat; ferner stammt Alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und Aehnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her; von diesen aus sind überall hin Samenkörner der Wahrheit (σπερματα της ἀληθειας) gedrungen, wenn auch durch ungenaue Auffassung derselben Widerstreit unter den Ansichten entstanden ist[1])."

7. Gott ist nach Justinus der Ewige, der Ungewordene, der Unnennbare; als solcher kann er nur Einer sein. Der Begriff Gottes ist dem Menschen gleichsam von Natur aus eingepflanzt (ἐμφυτος τῃ φυσει των ἀνθρωπων δοξα Θεου), wie das sittliche Gesetz. Gott ist der Schöpfer der Welt. Aber neben (παρα) und unter (ὑπο) Gott dem Schöpfer ist noch ein anderer Gott (ἑτερος θεος) anzunehmen, durch welchen Gott die Welt schafft und uns sich offenbart, der in Christo Mensch geworden[2]). Zum Beweise hiefür beruft sich Justin dem Juden Tryphon gegenüber, welcher die Gottheit Christi leugnete und hiebei ganz besonders auf die im alten Testamente gewährleistete Einheit Gottes sich stützte, auf dieses A. T. selbst, resp. auf die in demselben erzählten Theophanien. Die heilige Schrift erzählt nämlich, daß Gott den alttestamentlichen Patriarchen in sichtbarer Erscheinung sich geoffenbart habe, wie z. B. dem Abraham bei der Eiche Mambre, dem Jakob bei Gelegenheit seines Ringens mit dem Engel, dem Moses im brennenden Dornbusche. Dieser „Gott" nun, welcher den Patriarchen erschien, könne ja doch nicht „Gott der Schöpfer" sein. Denn wie wäre es denn denkbar, daß der Schöpfer und Herr aller Dinge die überhimmlischen Regionen verlasse, um auf einem kleinen Punkte der Erde sich zu zeigen[3])? Es müsse also das jener „andere Gott" gewesen sein. Ebenso beruft sich Justin auf jene Stellen des A. T., in welchen der „Herr" dem „Herrn", „Gott" dem „Gott" gegenüber gestellt wird. U. s. w.[4]).

8. Aber nun entsteht die Frage, in welchem Verhältnisse denn dieser „andere Gott" zu „Gott dem Schöpfer" stehe. Diese Frage beantwortet Justin in folgender Weise: Gott hat als Anfang (Principium) vor allen geschaffenen Dingen eine vernünftige Kraft (δυναμιν τινα λογικην) aus sich erzeugt, welche in der heiligen Schrift bald Herrlichkeit des Vaters, bald Sohn, bald Weisheit, bald Engel, Gott, Herr und Wort (λογος) genannt wird. Dieser Logos ist, weil der Erstgeborne des Vaters, Gott wie dieser, und ist somit jener „andere Gott", welcher neben Gott dem Schöpfer anerkannt

1) Apol. 1, n. 44.
2) Dial. c. Tryph. n. 56. n. 60. n. 126.
3) Ib. n. 60. — 4) Ib. c. 56. 61. 62.

werden muß. Er war vor allen geschöpflichen Dingen bei und mit dem Vater als dessen Sohn und zwar ewig, ohne Anfang[1]). Nicht als ob er in seiner Erzeugung zu einer dem Wesen nach getrennten Existenz vom Vater sich abgelöst hätte. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater muß vielmehr aufgefaßt werden nach der Analogie der Erzeugung des menschlichen Wortes aus dem Verstande oder des Lichtes aus der Sonne. Wenn wir ein Wort hervorbringen, so ist diese Hervorbringung eine (geistige) Zeugung, aber nicht eine solche, in welcher das Erzeugte von dem Erzeugenden zu einer getrennten Existenz sich ablöst und das Erzeugende um den Inhalt des Erzeugten vermindert wird. Analog ist auch die Zeugung des Logos aus dem Vater zu denken. Ein Licht entzündet sich ferner an dem andern, ohne daß dadurch jenes Licht, an welchem das andere entzündet wird, irgendwie sich verminderte. So ist auch jene Kraft, die „Gott" genannt wird und ist, zwar aus dem Vater erzeugt worden durch dessen Kraft und Willen; aber nicht so, daß sie sich etwa von der Substanz des Vaters abgelöst hätte: sondern wie das Licht der Sonne zwar auf die Erde ausstrahlt, aber doch von der Sonne sich nicht abscheidet und lostrennt: so bleibt auch jene Kraft, die wir Sohn Gottes nennen, ungeachtet ihres Hervorganges aus dem Vater, dennoch mit diesem der Substanz nach Eins[2]). Andererseits geht sie aber wiederum auch nicht im Vater auf, wie z. B. das Licht in seinem Rückgang zur Sonne von dieser wieder absorbirt wird: sondern ungeachtet der substantiellen Einheit des Sohnes mit dem Vater ist und bleibt jener doch stets „der Zahl nach" von diesem verschieden, d. h. er besitzt eine von der des Vaters distinkte persönliche Existenz[3]). Die Erzeugung des Logos ist somit keineswegs auf gleiche Linie zu stellen mit der Hervorbringung der geschöpflichen Dinge: sie ist von dieser wesentlich verschieden.

9. Zu „Gott dem Schöpfer" und zum Logos kommt endlich als drittes der heilige Geist. Wie kann man uns denn Atheisten nennen? frägt Justin. Wir glauben allerdings nicht an die eingebildeten Gottheiten der Heiden, aber wir verehren jenen wahrhaften Gott, welcher der Vater der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit und aller übrigen Tugenden, welcher absolut und frei und ledig alles Bösen ist. Und Jesum Christum, der da unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, verehren wir an zweiter, den prophetischen Geist dagegen an dritter Stelle (ἐν τρίτῃ τάξει)[4]). Darum werden die Christen getauft „im Namen des Vaters Aller, Gottes des Herrn, im Namen unsers Erlösers Jesu Christi und im Namen des heiligen Geistes"[5]), und bringen dafür Lob und Dank dar „dem Vater Aller durch seinen Sohn und durch den heiligen Geist"[6]). Für diesen göttlichen Ternar, welchen die Christen bekennen, findet Justin eine Analogie in den drei Principien des Plato.

---

1) Ib. n. 61. 129. Apol. 2, n. 6.
2) Dial. c. Tryph. n. 61. 128.
3) Ib. n. 128. 129. — 4) Apol. 1, n. 6. n. 13. — 5) Ib. n. 61.
6) Ib. n. 65.

Seine Lehre, meint er, sei im Grunde nur eine falsche Deutung der Trinitätslehre, und könne Plato seine diesbezügliche Anschauung nur aus den Schriften des Moses geschöpft haben[1]).

10. Durch den Logos hat Gott die Welt geschaffen aus einer formlosen Materie[2]). Nicht als ob die formlose Materie dem Sein nach dem Schöpfungsacte Gottes vorausgegangen wäre; die formlose Materie ist vielmehr gleichfalls das Werk der göttlichen Schöpfung; nur ist sie als das allgemeine Substrat aller besondern Körper, die daraus durch göttliche Wirksamkeit gebildet worden sind, vorauszusetzen. Das Motiv der Weltschöpfung ist die göttliche Güte, und geschaffen wurde die Welt um des Menschen willen[3]). Der Mensch ist mit freiem Willen ausgestattet, in Kraft dessen er fähig ist, für das Gute oder für das Böse sich zu entscheiden. Wäre der menschliche Wille nicht frei, so würde jeder Unterschied zwischen Gut und Bös verschwinden, damit aber auch alle Möglichkeit von Verdienst und Schuld, von Lob und Tadel, von Belohnung und Bestrafung sich aufheben[4]). Seine Freiheit soll der Mensch dazu gebrauchen, um das Gute zu thun, und dadurch zur Vereinigung mit Gott zu gelangen.

11. Die Seele des Menschen geht im Tode nicht unter, sondern tritt vielmehr in ein neues Leben ein, wo ihr entweder ewige Belohnung oder ewige Bestrafung zu Theil wird, je nachdem sie solches durch ihre Werke verdient hat[5]). Doch kann die menschliche Seele unsterblich nur sein in Kraft göttlicher Erhaltung. Ohne diese würde sie in's Nichts zurückkehren[6]). Aber auch der Leib wird an der Unsterblichkeit der Seele Theil nehmen. Er wird vom Tode wieder zum Leben erweckt werden. Es gibt eine zweifache Auferstehung. Die erste Auferstehung ist die der Gerechten; sie geschieht bei der zweiten Parusie Christi; dann folgt das tausendjährige Reich Christi mit seinen Erwählten hienieden (Chiliasmus). Nach Ablauf dieser tausend Jahre folgt die zweite, die allgemeine Auferstehung und das Gericht, wornach dann jeder je nach der Beschaffenheit seiner Handlungen entweder zum ewigen Lohne oder zur ewigen Strafe eingeht[7]). Vor der allgemeinen Auferstehung gehen auch die reinen Seelen noch nicht in die Herrlichkeit des Himmels ein; vielmehr werden die Seelen der Frommen an einem guten, die Seelen der Bösen dagegen an einem schlimmen Orte aufbewahrt bis zu der allgemeinen Auferstehung und bis zum Gerichte[8]).

12. In diesen eschatologischen Bestimmungen kann man dem heil. Justin allerdings nicht beistimmen; aber sie sind auch nicht ausschlaggebend für seine Gesammtanschauung. Diese ist durch und durch christlich. Justin hat die positiv christlichen Lehren ganz und voll in sich aufgenommen und hält dieselben heilig als ein von Gott den Menschen gnadenvoll verliehenes Geschenk. Aber wenn man seinen Ausführungen aufmerksam folgt, dann kann man

---

1) Ib. n. 60. — 2) Ib. n. 10. — 3) Ib. l. c. — 4) Ib. n. 28. n. 43.
5) Ib. n. 8. n. 10. — 6) Dial. c. Tryph. n. 6.
7) Ib. n. 80. n. 81. — 8) Ib. n. 80.

nicht verkennen, daß selbe auch bereits reich an philosophischen und speculativen Gedanken sind. Namentlich überrascht jene großartige Auffassung des Christenthums, wornach Justin für letzteres nicht blos die alttestamentliche Offenbarung, sondern auch den Wahrheitsgehalt der gesammten vorchristlichen Philosophie in Anspruch nimmt, weil beide ihre Quelle haben in dem göttlichen Logos, der in der Fülle der Zeit Fleisch geworden. So erscheinen beide, die alttestamentliche Offenbarung und die vorchristliche Philosophie, als eine Vorbereitung, als eine Hinleitung des Menschengeschlechtes zu Christus und zur christlichen Offenbarung, jede in ihrer Weise. Es ist somit der universelle Charakter des Christenthums nach seiner vollen Tragweite zur Geltung gebracht. Die Philosophie, auf welche die Heiden dem Christenthum gegenüber pochten, war ihnen damit aus der Hand genommen, und als Eigenthum des Christenthums erklärt, so weit sie Wahrheit enthielt; nur deren Irrthümer blieben in den Händen der Heiden. Das war ein ebenso wahrer wie kühner Gedanke, den Justin hiemit zum Durchbruch brachte; die ganze Entwickelung der christlichen Philosophie in der Folgezeit fußte auf diesem Gedanken und brachte ihn in allen Gebieten zur Anwendung.

13. Zugleich aber war damit auch der wesentliche Unterschied zwischen übernatürlicher und natürlicher, zwischen Glaubens- und Vernunfterkenntniß und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander festgestellt. Eine zweifache Offenbarung des Logos wird ja von Justinus unterschieden: die übernatürliche Offenbarung durch die jüdischen Propheten und den fleischgewordenen Logos, und die natürliche Offenbarung durch die Vernunft in den heidnischen Philosophen. Dieser doppelten Offenbarung entspricht daher auch eine doppelte Erkenntniß, — die Erkenntniß durch den Glauben und die Erkenntniß durch die philosophische Forschung. Während aber die erstere unbedingte Wahrheit und Gewißheit für sich in Anspruch nimmt, ist die letztere dem Irrthum zugänglich — nur bruchstückweise, sagt Justin, und mit mancherlei Irrthümern und Widersprüchen versetzt haben die Philosophen die Wahrheit erkannt —, und muß daher zuletzt an der Glaubenserkenntniß geprobt werden. Gewiß, diese Anschauung ist vollkommen richtig, und die Art und Weise, wie Justin derselben Ausdruck gibt, verdient unsere volle Anerkennung.

14. Die speculative Ausführungen Justins über den Logos und sein Verhältniß zu „Gott dem Schöpfer", — dem Vater —, treten freilich noch nicht mit jener dogmatisch wissenschaftlichen Exaktheit auf, wie bei den spätern Vätern und Kirchenschriftstellern. Es findet sich darin Manches, was uns auf den ersten Blick als fremdartig, sogar bedenklich erscheinen kann; wie wenn z. B. der Logos als ἕτερος θεὸς auftritt, der unter (ὑπὸ) Gott dem Schöpfer steht. Aber man muß eben bedenken, daß man es hier mit einer speculativen Erörterung der Trinitätslehre zu thun hat, in die Justinus nur zu dem Zwecke einging, um das Trinitätsdogma dem Verständnisse der Heiden, für welche er zunächst schrieb, einigermaßen näher zu bringen, und ihnen zu zeigen, daß selbes durchaus nicht widervernünftig sei, wie sie annahmen. Da ist es ja wohl erklärlich, wenn in diesen Erörterungen nicht Alles, was gesagt wird,

nach den strengen Forderungen der Theologen abgewogen und formulirt erscheint. Darum ist man auch gewiß berechtigt, anzunehmen, daß Justin die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, von welcher er spricht, nicht als wesentliche, sondern nur als hypostatische gefaßt habe in dem Sinne, daß der Sohn als Person nicht aus sich ist, wie der Vater, sondern aus diesem erzeugt wird.

3. Tatian der Assyrer.

1. Tatian, in Assyrien (um 130) geboren (daher: „der Assyrer" genannt) hatte, obgleich Nichtgrieche, doch in allen Zweigen der griechischen Literatur sich unterrichtet, und alle Schattirungen der heidnischen Weisheit erforscht und geprüft. Selbst in die Mysterien hatte er sich einweihen lassen. Befriedigt aber war er nicht; im Gegentheil, je genauer er all dies erforschte, desto mehr fühlte er sich davon zurückgestoßen. Da fielen ihm einige von den heiligen Schriften der Christen in die Hände. „Die Einfachheit des Ausdrucks, die Anspruchslosigkeit der Verfasser, die lichtvolle Darstellung der Schöpfungslehre, die Sicherheit in der Vorherverkündung zukünftiger Dinge, die Vortrefflichkeit der Sittenvorschriften brachten ihn zur Erkenntniß der Wahrheit." Im Christenthum fand er das Ideal, das er suchte. Er wurde Christ (um 162) und der berühmteste Schüler Justins. Durch seine Gelehrsamkeit und Rednergabe erwarb er sich bald großes Ansehen. Er bekämpfte, wie sein Lehrer, das Heidenthum und die griechische Philosophie und zog sich dadurch ebenfalls den Haß des Cynikers Crescentius zu. Sein übertriebener Rigorismus führte ihn jedoch später, als er nach Justins Tode in sein Vaterland zurückgekehrt war, leider zu gnostischen Irrthümern. Er wurde das Haupt einer eigenen Sekte syrischer Gnostiker, die von ihm den Namen „Tatianer" erhielten. Da sie sich der Ehe und des Genusses des Fleisches und Weines enthielten, wurden sie auch „Enkratiten" (die Enthaltsamen), und weil sie sich zur Eucharistie des Wassers statt des Weines bedienten, „Aquarier" und „Hydroparastaten" (Wasserbrüder) genannt.

2. Tatian verfaßte mehrere Schriften, die aber alle, bis auf eine, verloren gegangen sind. Es ist dies seine „Rede gegen die Griechen" (λογος προς Ἑλληνας — Oratio adv. Graecos), in 42 Kapiteln, um das Jahr 170, noch vor seinem Abfall geschrieben.

Er stellt darin den Heiden vor Augen „die Erhabenheit der christlichen Lehre von Gott und dem Logos, von der Schöpfung der Welt, den Engeln und Menschen, von der Freiheit, der Auferstehung, dann die Reinheit der christlichen Sitten und Einrichtungen im Gegensatze zu den Ungereimtheiten der heidnischen Götterlehre, den sich widersprechenden Systemen der Philosophen und dem allgemeinen Sittenverderbnisse. Er bekundet eine ebenso große Begeisterung für die christliche Religion, als heftige Verachtung des ganzen Heiden- und Griechenthums. In diesem finde er gar nichts Gutes. Ihre Erfindungen verdankten die Griechen den Barbaren, ihre Redekunst sei Sophisterei, ihre Dichtkunst besinge nur schändliche Götterliebschaften zur Verführung der Seelen, ihre Philosophie sei leeres Gerede, ihre Philosophen seien aufgeblasene, elende Menschen; ihre Religion hätten die Dämonen erfunden, um die Menschen zu verführen. Kurz, die Griechen hätten gar nichts, dessen sie sich mit Recht rühmen könnten. So steht Tatian dem Heidenthum, namentlich der griechischen Philosophie weit schärfer gegenüber, als sein Lehrer Justin."

3. Gott ist der Herr aller Dinge, lehrt Tatian, und er war, da er der Grund von Allem, bevor die Welt erschaffen worden, allein. Mit ihm subsistirte (ὑπεστησε) aber vermöge seiner Vernunftkraft auch der Logos, der in ihm war. Durch einen einfachen Willensact ging der Logos hervor, und zwar nicht in's Leere, sondern als das erstgeborene Werk des Vaters; denn wir kennen ihn als den Grund und Anfang der Welt. Er ist durch Mittheilung, nicht durch Abtrennung geboren. Denn wie von Einer Fakel viele Feuer angezündet werden, das Licht der ersteren aber dadurch, daß von ihm viele Fackeln angezündet werden, nicht vermindert wird, so hat auch der Logos, indem er aus der Kraft des Vaters hervorgegangen, seinen Erzeuger nicht ἀλογος gemacht[1]).

4. Die Materie existirt nicht aus sich; sie ist vielmehr von Gott geschaffen und hat daher einen Anfang gehabt[2]). Und eben weil die weltlichen Dinge Gottes Werk sind, darum führen sie uns auch zur Erkenntniß Gottes; von seinen Werken schließen wir auf Gott als deren Ursache[3]). Das gesammte geschaffene Universum ist aber von einem allgemeinen Lebensgeiste durchdrungen, der in allen Wesen auf eine ihnen eigenthümliche Weise sich offenbart. Er ist nach der Analogie eines psychischen Princips aufzufassen, ist aber nicht ungeschaffen wie Gott, vielmehr gleichfalls dessen Werk[4]). Er tritt anders hervor in den Gestirnen, anders in den Engeln, anders in den Pflanzen, anders in den Menschen, anders in den Thieren, ist aber doch überall ein und derselbe Geist[5]).

5. Im Menschen ist zu unterscheiden zwischen Seele und Geist. Nach dem Geiste ist der Mensch das „Bild und Gleichniß Gottes"[6]). Die Seele dagegen ist nicht ein einfaches Wesen, sondern besteht aus einer Vielheit von Theilen, ist zusammengesetzt. Sie ist in ihrer Existenz nothwendig an den Leib gebunden; sie hält zwar als das einigende Band den Leib zusammen; sie wird aber auch selbst wiederum durch den Leib zusammengehalten; ohne den Leib vermag sie nicht zu sein. Sie ist daher, für sich genommen, nicht unsterblich, sondern vielmehr sterblich[7]). Alles kommt also auf den „Geist" an. An sich reine Finsterniß, erhält die Seele all ihr Licht erst von dem Geiste; nur durch die Verbindung mit dem Geiste können Seele und Leib an der Unsterblichkeit Theil nehmen. Wer den Geist besitzt, ist der wahre Pneumatiker; wer den Geist nicht hat, der ist ein bloßer Psychiker, und unter-

---

1) Tat. Oratio adv. Graecos, n. 5. — 2) Ib. n. 5. n. 12. — 3) Ib. n. 4.

4) Ib. n. 4. Πνευμα γαρ το δια της ὑλης διηκον ἐλαττον ὑπαρχει του θειοτερου πνευματος· ὁπερ δε τῃ ψυχῃ παρωμοιωμενον, οὐ τιμητεον ἐπισης τῳ τελειῳ θεῳ

5) Ib. n. 12. Ἐστιν οὐν πνευμα ἐν φωστησι, πνευμα ἐν ἀγγελοις, πνευμα ἐν φυτοις και ὑδασι, πνευμα ἐν ἀνθρωποις, πνευμα ἐν ζωοις. Ἑν δε ὑπαρχον και ταὐτον διαφορας ἐν αὐτῳ κεκτηται.

6) Ib. n. 12. Δυο πνευματων διαφορας ἰσμεν ἡμεις, ὡν το μεν καλειται ψυχη, το δε μείζον μεν της ψυχης, Θεου δε εἰκων και ὁμοιωσις.

7) Ib. n. 15.

scheidet sich vom Thiere nur durch das Sprachvermögen, das er vor diesem voraus hat[1]).

6. In den ersten Menschen war mit der Seele der Geist verbunden[2]). Aber weil selbe von Gott ab und der Materie sich zuwendeten, ist der Geist aus ihnen gewichen, und sind nur wenige Funken seines Lichtes in ihnen zurückgeblieben. Daher aller Irrthum und alles Böse im Schooße der heidnischen Menschheit. Statt dem Geiste folgte der Mensch den Dämonen, die durch die Materie ihn zu beherrschen suchten, und diese führten ihn vom Wahren und Guten ab[3]). Nur in wenige auserwählte Menschen, die gerecht lebten, hat sich der Geist noch herabgelassen, und diese haben dann durch den Geist den übrigen Menschen verborgene Dinge geoffenbart[4]).

7. Uebrigens müssen wir das, was wir besessen und verloren haben, jetzt wieder zu erlangen suchen: nämlich die Seele mit dem heiligen Geiste verbinden, und damit die Vereinigung mit Gott bewirken[5]). Diese ist für Jeden möglich durch den Logos, der in Menschengestalt geboren worden, und den heiligen Geist, der in den Menschen kommt[6]). Wir müssen, um zum geistigen Leben wieder emporzusteigen, die Materie verschmähen; nur dadurch besiegen wir die Dämonen, welche sich der Materie bedienen, um uns zu verführen[7]). Und je nachdem der Mensch diese seine Lebensaufgabe erfüllt oder nicht, wird sich darnach die Art seiner Auferstehung bestimmen. Diejenigen, welche die Materie nicht überwunden haben, werden blos zur Strafe auferstehen; die Pneumatiker dagegen wird der göttliche Geist zu einem höheren, göttlichen Leben emporheben, worin die eigentliche Unsterblichkeit besteht[8]).

8. Es sind allerdings mitunter seltsame Lehrmeinungen, die uns in diesen Ausführungen begegnen. In der Logoslehre allerdings folgt Tatian im Großen und Ganzen den Anschauungen seines Lehrers Justin; aber seine Auffassung der menschlichen Seele nach ihrem Wesen sowohl, als auch nach ihrem Verhältnisse zum (göttlichen) Geiste ist doch von der Art, daß er die Elemente derselben nicht aus Justinus schöpfen konnte. Die Ansicht, daß die Seele ein zusammengesetztes und darum an sich sterbliches Wesen, und daß ein höheres Leben, eine Erkenntniß des Idealen und Göttlichen nur durch ihre Vereinigung mit dem (göttlichen) Geiste bedingt sei: tritt bereits so unverkennbar in den gnostischen Gedankenkreis hinein, daß wir uns keineswegs wundern dürfen, wenn Tatian zuletzt ganz in die gnostischen Irrthümer sich verlor.

9. Doch dürfen diese seltsamen Ansichten, welche Tatian über die Seele vorträgt, uns nicht verleiten, seine „Rede an die Griechen" außer den Bereich der orthodox christlichen Literatur dieser Zeit zu stellen. Denn für's Erste hält Tatian ganz entschieden an der Freiheit des Willens fest, und lehrt, daß das Böse wie das Gute aus dem freien Willen des Menschen entspringe, weshalb auch das Gute mit Recht belohnt und das Böse mit Recht bestraft

1) Ib. n. 15. — 2) Ib. n. 13. — 3) Ib. n. 2. 13. — 4) Ib. n. 13.
5) Ib. n. 15. — 6) Ib. n. 15. n. 20. — 7) Ib. n. 16. — 8) Ib. n. 6.

werde. Für's Zweite lehrt er mit der gleichen Entschiedenheit die Auferstehung von dem Tode. Der erste Mensch, sagt er, war unsterblich, und sollte es, den Gehorsam gegen Gottes Geist in sich bewahrend, bleiben. Durch die Sünde verlor er diese Unsterblichkeit; aber durch die Erlösung und durch das dadurch bedingte christliche Leben soll er sie wieder gewinnen in der einstigen Auferstehung. Das sind Lehrsätze, welche der gnostischen Anschauung schnurstracks entgegengesetzt sind, und jede dualistische Weltansicht schlechterdings ausschließen. Wenn wir also auch einzelnen Lehrmeinungen, wie sie in der Rede Tatians an die Griechen vorgetragen werden, nicht beistimmen können so müssen wir doch die Rede selbst im Ganzen und Großen für die orthodox christliche Strömung der Wissenschaft dieser Zeit in Anspruch nehmen.

4. Athenagoras der Athener.

1. Der dritte Apologet, der hier zur Sprache kommen muß, ist **Athenagoras**. Er war ein geborener Athener; wenigstens nennen ihn die alten Ueberschriften seiner Werke den „Philosophen von Athen". Er war mit der griechischen, besonders platonischen Philosophie wohl bekannt, ursprünglich dem Heidenthum zugethan; es wird jedoch von ihm erzählt, daß er, mit der Absicht, gegen das Christenthum zu schreiben, die heilige Schrift gelesen habe, und dadurch zum Christenthum bekehrt worden sei. Seine Wirksamkeit fällt in das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts. Auch als Christ den Philosophenmantel tragend, widmete er die reichen Schätze seines Wissens und die großen Gaben seines Geistes der Vertheidigung des Christenthums. Wir besitzen von ihm zwei Schriften: eine Apologie an den Kaiser Marcus Aurelius unter dem Titel: „Gesandtschaft für die Christen" πρεσβεια περι χριστιανων — Legatio pro christianis), und dann eine Abhandlung „über die Auferstehung der Todten" περι ἀναστασεως των νεκρων — de resurrectione mortuorum).

2. Die erstgenannte Schrift war jedenfalls veranlaßt durch die blutige Verfolgung der Christen unter dem Kaiser Marcus Aurelius, und wurde zu Rom geschrieben. Athenagoras vertheidigt in derselben die Christen gegen die dreifache Beschuldigung des Atheismus, thyesteischer Mahlzeiten und unzüchtiger, blutschänderischer Ausschweifungen bei ihren Zusammenkünften. Er hat hier vieles mit Justinus gemein. Die Christen seien keine Atheisten; sie verehrten ja den Einen wahren Gott und den Logos und den heiligen Geist, der sich in den Propheten geoffenbart habe. Die Theilnahme an dem heidnischen GöttercULTE müßten die Christen allerdings ablehnen. Die Götterbilder seien bloße Werke von Menschenhand. Die durch die Bilder repräsentirten Götter aber seien nach dem, was die Dichter und Philosophen von ihnen berichteten, wahrlich keiner göttlichen Verehrung würdig. Eine Umdeutung der Götter als poetischer Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen sei vergebliche Mühe. Die von den Götterbildern gewirkten angeblichen Wunder seien zurückzuführen auf die Dämonen. Was aber die thyesteischen Mahlzeiten oder die unzüchtigen Ausschweifungen betrifft: wie könnten die Christen sich derselben schuldig machen! Sie glaubten ja an einen allwissenden und gerechten Gott, an eine Auferstehung und ewige Vergeltung; sie hielten die Jungfräulichkeit, die Ehe und jedes Menschenleben hoch in Ehren; bei ihnen werde schon der

Gedanke an etwas Unlauteres als Sünde betrachtet. — Die zweite Schrift „über die Auferstehung der Todten" sucht dieses Dogma durch philosophische Beweise zu begründen, und damit den Heiden gegenüber die Vernunftgemäßheit desselben darzuthun.

3. Es wird, so lehrt Athenagoras, die Einheit Gottes meistentheils, wenn auch widerwillig, von Allen übereinstimmend zugestanden, sobald sie auf die Principien des Universums zurückgehen[1]). In der That, gäbe es mehrere Götter, dann müßten sie entweder an Einem Orte sein, oder an verschiedenen. An Einem Orte können sie nicht sein; denn da sie nicht einander gleich, sondern als ἀγεννητοι nicht unter ein höheres Vorbild fallend, von einander verschieden wären, so müßten sie auch an verschiedenen Orten sich befinden. Aber auch an verschiedenen Orten können sie nicht sein; denn da der Raum jenseits der Welt der Sitz des Einen Gottes als überweltlichen Wesens ist, so wäre für andere Götter kein Raum mehr übrig, in welchem sie existiren könnten. Sagt man, sie könnten draußen in einer andern oder um eine andere Welt sein, so ist darauf zu erwiedern, daß sie dann uns nichts angingen und daß sie außerdem wegen der Begrenztheit ihrer Daseinssphäre gar keine wahren Götter mehr sein würden[2]). Darum haben denn auch schon hellenische Dichter und Philosophen die Einheit Gottes gelehrt, wiewohl eine klare, sichere und vollkommene Erkenntniß hierüber uns erst durch die Offenbarung Gottes in den Propheten zu Theil werden konnte, und wirklich zu Theil geworden ist[3]).

4. Wir halten also, lehrt Athenagoras weiter, an der Einheit Gottes fest; aber wir anerkennen auch den Sohn Gottes, der aus Gott dem Vater erzeugt ist. Der Sohn Gottes ist nach uns der Logos des Vaters in der Idee und Wirklichkeit (ἐν ἰδεᾳ και ἐνεργειᾳ); sofern nach ihm als Vorbild, und durch ihn quasi als Organ Alles geschaffen worden. Der Sohn ist allerdings der erste Abkömmling (πρωτον γεννημα) des Vaters; aber nicht in dem Sinne, als ob er geworden wäre; denn von Ewigkeit her hatte Gott in sich den Logos, da er ja ewig λογικος war; sondern nur in dem Sinne, daß er aus Gott hervorgegangen ist, um für alle geschöpflichen Dinge Idee und Energie zu sein. Dazu kommt dann noch der heilige Geist, welcher gleichfalls ein Ausfluß Gottes ist, gleich dem Strahl der Sonne. Wer sollte sich also nicht wundern, wenn er diejenigen als Atheisten bezeichnen hört, welche Gott den Vater und Gott den Sohn und den heiligen Geist bekennen, und deren Macht in der Einheit und Unterscheidung in der Reihenfolge bezeugen[4])! „Wir bekennen Gott und sein Wort und den heiligen Geist, und zwar den Vater, den Sohn und den heiligen Geist als Eins dem Wesen nach, weil Vernunft, Wort, Weisheit des Vaters der Sohn ist, und der Geist Ausgang, wie das Feuer vom Lichte[5])."

5. Der Vater ist der Schöpfer des Alls; aber geschaffen ist es nach dem Bilde des Sohnes und durch ihn. Beweggrund des Schaffens war keine Bedürftigkeit, sondern die Güte Gottes. „Alle ferner, welche Gott als Schöpfer

---

1) Legat. pro christ. n. 7. — 2) Ib. n. 8. — 3) Ib. n. 7. — 4) Ib. n. 10.
5) Ib. n. 24.

des Universums annehmen, müssen auch der Weisheit und Gerechtigkeit desselben die Hut und Obsorge über alles Geschaffene zuschreiben, wenn sie anders bei ihren Principien beharren wollen, und dürfen Nichts von dem, was im Himmel und auf Erden ist, ohne Aufsicht und Fürsorge lassen: im Gegentheil werden sie die Fürsorge des Schöpfers auf alles Sichtbare wie Unsichtbare, auf das Kleine wie das Große ausdehnen müssen. Denn die Geschöpfe bedürfen überhaupt und im Allgemeinen der Fürsorge des Schöpfers, und jedes Geschöpf bedarf derselben speciell nach Beschaffenheit und Zweck seiner Natur[1]."

6. Von den Vernunftbeweisen, welche Athenagoras für die Auferstehung der Todten beibringt, sind die hauptsächlichsten folgende:

a) Der Mensch ist ein einheitliches Wesen, das aus Leib und Seele besteht. Als solches ist er, wie jedes andere Wesen, von Gott zu einem bestimmten Endziele hingeordnet, und dieses Endziel fällt bei ihm in's Jenseits. Folglich muß er dieses Ziel auch als Mensch erreichen. Und das ist nur dadurch möglich, daß nicht blos die Seele unsterblich ist, sondern daß auch der Leib sich einst wieder mit der Seele vereinigt: womit die Auferstehung von den Todten von selbst gegeben ist[2].

b) Das Gleiche ergibt sich, wenn man jenes Endziel, zu welchem der Mensch von Gott hingeordnet ist, selbst in's Auge faßt. Dieses Endziel ist nämlich die vollkommene Glückseligkeit in Gott. Die Seligkeit der Seele wäre aber keine vollkommene, ohne ihre Vereinigung mit dem Leibe, da sie ja für diesen geschaffen ist. Es muß also auch aus diesem Grunde der Leib dereinst wieder vom Tode auferstehen und sich mit der Seele vereinigen[3].

c) Endlich ist es nicht die Seele allein, welche hienieden das Gute oder das Böse thut, und dadurch Verdienst sich erwirbt oder Schuld auf sich zieht, sondern der Mensch als solcher, als dieses aus Leib und Seele bestehende Wesen. Nicht die Seele allein, sondern der Mensch ist tugendhaft oder lasterhaft, nicht der Seele allein, sondern dem Menschen ist das Gesetz gegeben, das er befolgen muß, um seine ewige Bestimmung zu erreichen[4]. Wenn aber dieses, dann kann auch nicht blos die Seele für sich allein, sondern es muß der Mensch nach den beiden Bestandtheilen seiner Natur der Belohnung oder Bestrafung im jenseitigen Leben theilhaftig werden[5]. Und dies ist wiederum nur dadurch möglich, daß der Leib dereinst wieder aus dem Grabe ersteht und sich mit der Seele vereinigt. Und so erfolgt denn die einstige Auferstehung nicht blos wegen des letzten Gerichtes, sondern weil es das Wesen des Menschen und die ewigen Gesetze der Gerechtigkeit selbst erheischen[6].

7. Wollte man also die Auferstehung leugnen, so müßte man beweisen, daß sie überhaupt unmöglich sei. Und unmöglich wäre sie nur unter der Voraussetzung, daß Gott entweder die Macht oder der Wille gebräche, die Menschen wieder vom Tode zu erwecken. Keines von beiden aber kann mit Grund behauptet werden. Gott hat für's Erste die Macht, die Todten wieder

---

1) De resurrect. n. 18. — 2) Ib. n. 15. — 3) Ib. n. 25. — 4) Ib. n. 22.
5) Ib. n. 23. — 6) Ib. n. 14.

zu erwecken; denn er kannte die Elemente, aus welchen die menschlichen Leiber bestehen, ehe er sie bildete; er kennt sie auch nach ihrer Auflösung. Und wenn er sie ursprünglich zusammenbilden konnte, so kann er sie mit derselben Leichtigkeit auch nachträglich wieder zusammensetzen. Für's Zweite kann aber auch Gott der Wille nicht fehlen, die Todten wieder zu erwecken; denn die Auferstehung entspricht sowohl seiner Gerechtigkeit, als seiner Würde. Seiner Gerechtigkeit —, weil dadurch keinem andern Geschöpfe, auch nicht der Seele irgend ein Unrecht geschieht. Seiner Würde —, denn wenn die Erschaffung eines vergänglichen und leidensfähigen Leibes Gottes nicht unwürdig ist, so ist es um so weniger die Herstellung eines unvergänglichen und leidensunfähigen [1]).

8. Es ist wenig, was wir aus den reichen Ausführungen, die uns in den Schriften des Athenagoras vorliegen, hier hervorheben konnten. Aber schon dieses Wenige beweist, daß der christlich-philosophische Gedanke bei Athenagoras bereits mächtig sich entfaltet. Mag immerhin Manches noch unvollkommen sein, wie z. B. der oben ausgeführte philosophische Beweis für die Einheit Gottes eine seltsame Anschauung verräth, und philosophisch nicht aufrecht erhalten werden kann: so muß man eben bedenken, daß diese ersten christlichen Gelehrten für die christlich-philosophische Entwickelung erst die Bahn brechen mußten, und daß daher bei ihnen noch nicht Alles ohne jeglichen Mangel sein konnte. Dafür ist es aber gewiß um so höher anzuschlagen, daß Athenagoras es unternahm, gerade jene christliche Lehre, welche den Heiden als eine der größten Thorheiten des Christenthums erschien, die Lehre von der Auferstehung der Todten, philosophisch zu begründen, und sie dadurch als eine Doctrin hinzustellen, welche der Vernunft nicht blos widerstreitet, sondern vielmehr mit den obersten Grundsätzen der letzteren im Einklang steht, ja durch diese gefordert wird. Gerade dadurch hat er den Heiden eine Waffe gegen das Christenthum aus der Hand gewunden, auf welche sie ganz besonders pochten, und hat diese Waffe gegen sie selbst gerichtet, da ja nun sie mit ihrer Leugnung der Auferstehung gegen die philosophischen Argumente des Athenagoras sich zu vertheidigen genöthigt waren. Und so dürfen wir mit Recht sagen, daß Athenagoras in der Reihe der christlichen Apologeten dieser Zeit eine würdige Stellung einnimmt.

5. Theophilus von Antiochien.

1. Theophilus, im Heidenthum geboren und klassisch gebildet, wurde, wie er selbst mittheilt, durch die Lektüre der heiligen Schriften zum Christenthum bekehrt. Im Jahre 168 bestieg er als der sechste Nachfolger Petri den Bischofsstuhl von Antiochien, und erwarb sich als christlicher Schriftsteller und Gegner der Häretiker großen Ruhm († 180). Von seinen Schriften aber ist nur Eine, nämlich die „drei Bücher an Autolycus" (προς Αὐτολυκον — ad Autolycum) erhalten. „Zu ihrer Abfassung gab Autolycus, ein gebildeter

1) Ib. n. 10.

und dem Theophilus befreundeter Heide, durch seinen Spott über den Gott der Christen und ihre Lehre von der Auferstehung Anlaß. Dadurch verletzt, richtete Theophilus zuerst das erste, dann nach abermaliger Unterredung das zweite und dritte Buch dieser seiner Apologie an seinen Freund, um ihn zur Erkenntniß zu bringen, daß nicht das Christenthum, sondern das Heidenthum Thorheit sei."

2. Auf die Aufforderung des Autolycus: „Zeige mir deinen Gott!" antwortet Theophilus: „Zeige mir deinen Menschen!", d. h. zeige mir, ob du frei seiest von Sünden; denn nur der Reine kann Gott schauen [1])!" Auf die weitere Auforderung: „Beschreibe mir Gott," erwiedert er: „Gottes Wesen ist unbegreiflich und unaussprechbar; seine Ehre, Größe, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe [2])." Er ist der Absolute, der Ungewordene, Unveränderliche und Unsterbliche [3]). Er wird erkannt aus seinen Werken. Denn gleichwie die Seele im Menschen nicht gesehen, aber doch aus der Bewegung des Leibes erkannt wird, ebenso verhält es sich in Bezug auf Gott. Mit leiblichen Augen ist er nicht zu schauen; aber aus seiner Vorsehung und seinen Werken wird er gesehen und erkannt. Und gleichwie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann, so läßt uns auch der geordnete Lauf der Dinge auf ein Alles leitendes göttliches Wesen hinüberschließen [4]). Das also ist unser Gott, der Herr des Alls, der allein den Himmel ausspannt und die Breite der Erde feststellt, der den Grund des Meeres aufwühlt und dessen Wogen brausen macht, dessen Hauch Allem das Leben gibt [5]). Dieser Gott ist es, welcher Alles aus dem Nichtseienden zum Sein (ἐξ ουκ ὀντων εἰς το εἰναι) hervorgebracht hat, damit aus dem Geschaffenen seine Größe erkannt werde [6]).

3. Der Logos aber ist es, durch welchen Gott das All erschaffen hat. Bevor nämlich irgend etwas Anderes war, hatte Gott ewig den Logos als Beirath bei sich, da er dessen Verstand und Weisheit ist. Der Logos lebte daher ewig als λογος ἐνδιαθετος im Innern, gleichsam im Herzen Gottes (ἐν καρδιᾳ Θεου). Als aber Gott das hervorbringen wollte, was er zu schaffen beschlossen hatte, zeugte er diesen Logos als λογος προφορικος aus sich hervor, als den Erstgeborenen aller Creaturen, jedoch nicht so, daß er etwa dadurch selbst des Logos verlurstig ging, sondern er zeugte ihn, indem er fortwährend mit ihm zusammenblieb [7]). Durch diesen λογος προφορικος schuf er dann die Welt. Er heißt ἀρχη, weil er Allem vorsteht und über Alles herrscht, was durch ihn geschaffen worden ist [8]). Die drei Tage, welche der Schöpfung der Lichter vorangingen, sind ein Bild der Trias: Gottes, seines Wortes und seiner Weisheit (des heiligen Geistes) [9]).

4. Der Mensch ist von Anfang an weder sterblich, noch unsterblich geschaffen worden. Denn hätte ihn Gott von Anfang an unsterblich geschaffen,

---

1) Ad Autolycum, l. 1, n. 2. — 2) Ib. l. 1, n. 3. — 3) Ib. l. 1, n. 4.
4) Ib. l. 1, n. 5. — 5) Ib. l. 1, n. 7. — 6) Ib. l. 1, n. 4.
7) Ib. l. 2, n. 22. — 8) Ib. l. 2, n. 10. — 9) Ib. l. 2, n. 15.

so hätte er ihn zum Gotte gemacht; hinwiederum wenn er ihn sterblich erschaffen hätte, so würde es scheinen, daß Gott die Ursache seines Todes sei. Weder unsterblich noch sterblich also hat er ihn geschaffen, sondern fähig für Beides: so daß er, wenn er durch Beobachtung des göttlichen Gebotes der Unsterblichkeit sich zuwendete, die Unsterblichkeit als Lohn von Gott empfing und Gott würde; wenn er dagegen durch Ungehorsam gegen Gott sich zu den Werken des Todes wendete, selbst die Ursache seines Todes wäre. Denn mit freier Selbstbestimmung begabt, hat Gott den Menschen geschaffen[1]). Gleichwie aber der Mensch durch seinen Ungehorsam sich den Tod zugezogen hat, so kann durch den Gehorsam gegen Gott ein Jeder, der will, das ewige Leben erwerben. Gott hat uns nämlich sein Gesetz, seine heiligen Gebote gegeben, durch deren Erfüllung Jeder selig, und der Auferstehung und Unverweslichkeit theilhaftig werden kann[2]).

5. Die Namen der griechischen Götter sind Namen vergötterter Menschen. Der an die Götterbilder geknüpfte Kultus ist unvernünftig. Die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen sind thöricht.. Die heiligen Schriften des Moses und der Propheten sind die ältesten und enthalten die Wahrheit, welche die Griechen vergessen und verworfen haben. Es gibt nichts Erhabeneres, als die christliche Sittenlehre. Daher auch das bewunderungswürdige sittliche Verhalten der Christen. „Bei ihnen findet sich weise Selbstbeherrschung, wird die Enthaltsamkeit geübt, die Monogamie beobachtet, die Keuschheit bewahrt, die Ungerechtigkeit ausgemerzt, die Sünde mit der Wurzel ausgetilgt, die Gerechtigkeit geübt, Gott bekannt; bei ihnen waltet die Wahrheit, schützt die Gnade, schirmt der Friede, ist das heilige Wort der Wegweiser, lehrt die Weisheit, waltet das Leben, herrscht Gott[3])."

6. Ohne Zweifel sind die Ausführungen des Theophilus nicht blos von großem apologetischem, sondern auch von hohem philosophischem Werthe. Um zur wahren und vollen Erkenntniß Gottes zu gelangen, verlangt Theophilus ein reines Herz — ein Gedanke, der überhaupt in der patristischen Zeit eine große Rolle spielt. „Wenn Rost auf dem Metallspiegel liegt, sagt Theophilus, so kann man das Antlitz des Menschen im Spiegel nicht sehen. So kann auch, wenn die Sünde im Menschen ist, ein solcher Mensch Gott (im Spiegel seiner Werke) nicht sehen[4])." Nicht als wollte Theophilus dem sündigen Menschen damit alle Möglichkeit der Erkenntniß Gottes absprechen; nur zu einem tiefern Verständnisse der auf Gott bezüglichen Wahrheiten ist nach ihm die Herzensreinheit erforderlich. Ebenso aber auch der Glaube und die Furcht Gottes[5]).

7. Was Theophilus vom Logos und überhaupt von dem trinitarischen Verhältniß in Gott lehrt, schließt sich genau an die diesbezüglichen Lehren der übrigen Apologeten dieser Zeit an. Die Unterscheidung zwischen λογος ἐνδιαϑετος und λογος προφορικος und die Art und Weise, wie er diese Unter-

1) Ib. l. 2, n. 27. — 2) Ib. l. n. — 3) Ib. l. 3, n. 15. — 4) Ib. l. 1, n. 2.
5) Ib. l. 1, n. 7.

scheidung auf den göttlichen Logos anwendet, läßt erkennen, daß Theophilus eine doppelte Geburt des Logos unterscheidet, eine innergöttliche und eine emanente zum Zwecke der Weltschöpfung. Die Ausführung dieses Gedankens könnte allerdings die Vermuthung nahe legen, als wollte Theophilus die persönliche Existenz des Logos erst von der emanenten Geburt desselben herdatiren. Dagegen spricht aber das Prädicat, welches dem innergöttlichen Logos beigelegt wird — „Beirath" Gottes —, sowie die Parallelstellung von „Gott," „Wort" und „Weisheit" (heil. Geist). Daraus nämlich dürfte hervorgehen, daß es dem Theophilus ferne lag, dem λογος ἐνδιαθετος (und dem heil. Geiste) vor der Weltschöpfung eine unpersönliche Existenz zuzuschreiben, und ihn, sowie den heiligen Geist modalistisch zu einer bloßen Kraft Gottes herabzusetzen.

8. Noch müssen wir im Anschluß an Theophilus Erwähnung thun des Philosophen Hermias, der muthmaßlich der Zeit nach Tatian, also dem Ende des zweiten oder dem Anfange des dritten Jahrhunderts angehört. Wir besitzen unter seinem Namen eine Schrift mit dem Titel: „Verspottung der heidnischen Philosophen" (διασυρμος των ἔξω φιλοσοφων — irrisio gentilium philosophorum). Sie ist, was der Titel sagt. Sie geht von dem Worte des Apostels aus: „Die Weisheit der Welt ist Thorheit vor Gott," und „legt die Wahrheit desselben dar, indem sie die sich widersprechenden Aussprüche der bedeutendsten Philosophen über das Wesen der Seele und über die Grundprincipien der Dinge vorführt, und daraus den Schluß zieht, daß sie überhaupt nichts Sicheres wissen. Sie ist mit feiner Ironie und leichtem Spotte in heiterem Humor und fließender Sprache geschrieben."

6. Irenäus.

1. Eine der glänzendsten Erscheinungen dieser Zeit ist der heil. Irenäus. Wahrscheinlich in Kleinasien, vielleicht in der Umgebung von Smyrna zwischen 140 und 145 geboren, genoß er in seiner Jugend den Unterricht des heil. Polycarp, und wie Hieronymus berichtet, auch den des Apostelschülers Papias, eignete sich aber auch eine allseitige wissenschaftliche Bildung, insbesonders eine gründliche Kenntniß der Philosophie an. Wahrscheinlich von Polycarp dahin gesendet, kam er später nach Lyon in Gallien und wirkte dort als Presbyter unter dem Bischof Photinus. Nach dessen Martertode (178) ging er mit einem Schreiben der in Lyon im Gefängnisse sich befindenden Martyrer nach Rom, und wurde dort vom Papste zum Bischof von Lyon ernannt. Er leitete diese Kirche mit umfassender Thätigkeit bis zum Jahre 202, wo er in der Christenverfolgung unter Septimius Severus den Martertod erlitt. Wie einst Polycarp, so hatte auch er einen Kreis hochbegabter Schüler um sich gesammelt, in denen sein Geist sich fortpflanzte. Darunter waren Hippolytus und der Presbyter Cajus.

2. Irenäus hat zahlreiche Schriften geschrieben; aber leider ist die Mehrzahl derselben bis auf einzelne Bruchstücke verloren gegangen. Glücklicherweise ist jedoch sein Hauptwerk erhalten; zwar nicht in der griechischen Original-

sprache, aber doch in einer uralten, wahrscheinlich zu seiner Zeit schon (wenn nicht von ihm selbst oder in seinem Auftrage) veranstalteten, sehr treuen lateinischen Uebersetzung. Er gab ihr den Titel: „Aufdeckung und Widerlegung der falschen Gnosis" (ἐλεγχος και ἀνατροπη της ψευδωνυμου γνωσεως — detectio et eversio falso cognominatae gnosis). Seit Hieronymus wird sie aber gewöhnlich betitelt: „Gegen die Häresien" — adversus haereses.

Das Werk umfaßt fünf Bücher, und wurde von Irenäus geschrieben in der Absicht, um damit dem Umsichgreifen der gnostischen Irrlehren, namentlich der Valentinianischen in Südgallien entgegenzuwirken, und überhaupt den Gnosticismus in seiner Falschheit und Gefährlichkeit zu enthüllen und zu widerlegen. Zu diesem Zwecke stellt er die gnostischen Systeme und besonders ausführlich das Valentinianische bis in's Einzelne aus ihren Quellen dar, und widerlegt sie dann, sowohl vom Standpunkte der Vernunft, als auch vom Standpunkte der heiligen Schrift und Tradition aus. Das Werk war, wie die nicht unbedeutenden griechischen Fragmente bekunden, ursprünglich in einem klaren, würdevollen Stil geschrieben. Die fast wörtliche lateinische Uebersetzung hat freilich wenig von diesen anziehenden Eigenschaften an sich. Dafür entschädigt aber der reiche und wichtige Inhalt des Werkes.

3. Wenn die Gnostiker für ihre Ansichten sich auf eine Geheimlehre Jesu beriefen, so widerspricht ihnen Irenäus in dieser Annahme mit aller Entschiedenheit. Die wahre Lehre, die wahre Gnosis ist jene, welche von den Aposteln her in der Kirche überliefert worden ist. An sie müssen wir uns halten, wenn wir in der Wahrheit wandeln wollen. Wer von ihr abweicht, weicht von der Wahrheit ab [1]). Den Bischöfen als ihren Nachfolgern haben die Apostel „die Kirche anvertraut," „ihr eigenes Lehramt übergeben [2])." Sie müssen wir hören. Man muß nicht wähnen, daß der menschliche Geist Alles begreifen könne, wie die Häretiker sich dessen rühmen. Wer alles begreifen und Nichts Gott anheimstellen will, verfällt in den Irrthum [3]). Gott ist unbegreiflich und nicht auszudenken. Alle unsere Begriffe von ihm sind inadäquat. „Besser ist es, Nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen."

4. Wenn ferner die Gnostiker den Demiurg von Gott unterschieden, und ihn als ein untergeordnetes Wesen betrachteten, so tritt ihnen auch hierin Irenäus entgegen. Gott selbst ist der Weltschöpfer. Er allein hat Alles durch sich, d. h. durch sein Wort und durch seine Weisheit geschaffen. Er bedarf zur Schöpfung nicht etwa der Engel als Gehilfen oder anderer von ihm verschiedener Kräfte, gleich als hätte er nicht selbst seine eigenen Hände, um das auszuführen, was er sich vorgesetzt. Die Valentinianische Annahme von Mittelwesen (Aeonen) zur Vermittlung der Schöpfung ist absurd. Es genügt Gott hiezu der Logos allein nebst dem Geiste. Immer sind nämlich bei ihm das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, und durch diese und in diesen hat er Alles geschaffen — Alles, — denn es gibt nichts Ungeschaffenes außer Gott [4]). Und zwar ist es der freie Wille Gottes, dem Alles

1) Iren. Adv. haeres. l. 3, c. 4, 1. (ed. Migne.) — 2) Ib. l. 3, c. 3, 1 sq.
3) Ib. l. 2, c. 28, 3. — 4) Ib. l. 2, c. 2, 4. c. 30, 9. — l. 4, c. 7, 4.

seine Entstehung verdankt. Denn Gott ist das absolute, unaussprechliche, schlechthin einfache Wesen, über Alles erhaben und kann daher keiner Nothwendigkeit unterworfen sein.

5. Gegen die Annahme der Gnostiker, daß der Logos und der heilige Geist bloße untergeordnete Aeonen seien, vertheidigt Irenäus die Gleichewigkeit und Wesenseinheit des Sohnes und des Geistes mit dem Vater. Der Sohn Gottes, sagt er, hat keinen Anfang genommen, wie der Mensch, sondern er war vielmehr ewig coexistent mit dem Vater[1]). Die Häretiker tragen die Analogie des ausgesprochenen menschlichen Wortes (λογου προφορικου) auch auf Gottes ewiges Wort über, und schreiben daher letzterem ebenfalls einen Anfang und ein Werden zu, wie das menschliche Wort einen Anfang und ein Werden hat, wenn es ausgesprochen wird. Aber worin wird sich dann noch das Wort Gottes, welches selbst „Gott" ist, von dem Worte des Menschen unterscheiden, wenn ihm ein und dieselbe Ordnung des Werdens eignet[2])? Nein, immer coexistirte der Sohn dem Vater[3]), und zwar nicht als ein im Werden begriffenes, sondern als vollendetes Wort[4]); nicht blos vor Adam, sondern vor und über aller Schöpfung verherrlichte das Wort seinen Vater, in dem es war, und wurde hinwiederum vom Vater verherrlicht[5]). Und das Gleiche gilt vom heiligen Geiste. Immer, sagt Irenäus, war der heilige Geist mit und bei dem Vater, wie der Sohn; es findet in dieser Beziehung gar keine Verschiedenheit zwischen beiden statt; beide sind gleich ewig[6]).

6. Und wie die Gleichewigkeit, so ist auch die Wesenseinheit des Logos (und des heil. Geistes) mit dem Vater anzuerkennen. Das göttliche Wesen ist absolut einfach[7]); eine Emanation einer Aeonenwelt aus ihm ist absurde da jede Möglichkeit einer Diremtion des göttlichen Seins in eine solche Aeonenwelt durch dessen absolute Einfachheit wesentlich ausgeschlossen ist. Die „Emission" des Logos aus dem Vater ist somit nicht als eine Scheidung des ersteren von der Substanz des Vater zu fassen[8]), weil das einfache göttliche Sein eine solche Scheidung nicht zuläßt, d. h. der Sohn bleibt in seinem Hervorgange aus dem Vater mit diesem dem Wesen nach Eins[9]). In dieser Wesenseinheit mit dem Vater ist der Sohn sozusagen das Organ der göttlichen Offenbarung, der Vollführer der göttlichen Rathschlüsse, der Verwalter der göttlichen Gnade, der Abgesandte des Vaters[10]). Nur insofern, als der Vater die Quelle seines Seins und seiner Thätigkeit ist, ist er dem Vater subordinirt, nicht dem Sein oder Wesen nach. Nur in diesem Sinne ist der Vater „das Haupt Christi" zu nennen[11]).

---

1) Ib. l. 2, c. 25, 3. — 2) Ib. l. 2, c. 13, 8. — 3) Ib. l. 2, c. 30, 9.
4) Ib. l. 4, c. 13, 4. Verbum existens ab initio perfectum.
5) Ib. l. 4, c. 14, 1. — c. 20. 1. 3. — 6) Ib. l. 4, c. 20, 3.
7) Ib. l. 2, c. 13, 3. — 8) Ib. l. 2, c. 13, 8. — 9) Ib. l. c. u. l. 2, c. 17, 7.
10) Ib. l. 4, c. 6, 7. — l. 3, c. 16, 7. — l. 4, c. 20, 7. — c. 6, 3,
11) Ib. l. 5, c. 18, 2.

7. Gegen die Annahme der Valentinianer, daß der Demiurg die Welt geschaffen habe nach einem über ihm stehenden Vorbilde (der Aeonenwelt), lehrt Irenäus, Gott der Schöpfer habe die Welt geschaffen nach einem Urbilde, das er nicht außer sich vorfand, sondern aus sich selber schöpfte und in seinem eigenen Geiste trug[1]). Es ist der Logos, in welchem der Vater nicht blos sein eigenes Wesen aussprach, sondern auch alles Außergöttliche, so daß also der Logos auch das Urbild aller Dinge ist. Wie wäre es auch möglich, daß Gott in seiner Schöpfung an ein höheres, über ihm stehendes Urbild gewiesen wäre, da er doch selbst das höchste Princip und die erste Ursache aller Dinge ist! Wie er die wirkende, so ist er in seinem Logos auch die urbildliche Ursache aller Dinge.

8. Wenn ferner die Marcioniten lehrten, daß der wahre Gott bis zur Erscheinung Christi unbekannt gewesen, und erst durch diesen den Menschen offenbar geworden sei: so lehrt dagegen der heil. Irenäus, daß der wahre Gott nie ganz unbekannt sein konnte, da er sich in der Schöpfung geoffenbart habe und die Menschen aus den Werken Gottes Gott den Schöpfer erkennen konnten[2]). Wenn sie ihn nicht wirklich erkannten, so ist es nur ihre eigene Schuld. Gott ist zwar unsichtbar und unbegreiflich in seinem Wesen, aber nicht absolut verborgen, sodaß eine Erkenntniß desselben durch die Vernunft gar nicht möglich wäre. Seiner Größe nach ist Gott immer und überall unbekannt, aber in Kraft seiner Liebe, in welcher er uns geschaffen, hat er sich durch den Logos in der Weise in seinen Werken geoffenbart, daß er dem Menschengeschlechte zu keiner Zeit ganz verborgen sein konnte[3]). Die Besseren unter den Heiden haben ihn denn auch wirklich aus seinen Werken erkannt.

9. Ebenso entschieden erklärt sich Irenäus gegen die marcionitische Lehre, daß der alte und der neue Bund zwei verschiedene Urheber hätten, der eine den Demiurg, der andere den „guten" Gott. Beide, sagt er, der alte und der neue Bund sind ein und derselben Natur; sie stammen beide von dem wahren und höchsten Gott. Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen in's Herz geschrieben; den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall von Gott das Ceremonialgesetz aufgelegt, welches die Typen des Christenthums enthielt. Christus hat diese Typen erfüllt und dadurch das Ceremonialgesetz zugleich vollendet und abgeschafft; das sittliche Gesetz aber ist geblieben und von Christus zur Vollendung gebracht worden. So bildet das alte Gesetz nur eine Vorstufe des Christenthums, und insofern ist es gleicher Natur mit diesem[4]).

10. Wenn endlich die Gnostiker den Wesensbestand des Menschen auf Leib, Seele und Geist reducirten: so lehrt dagegen Irenäus, daß der Mensch

1) Ib. l. 2, c. 20, 1. Ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens.

2) Ib. l. 2, c. 9, 1. — 3) Ib. l. 3, c. 20, 4. — 4) Ib. l. 4, c. 32, 1 sq.

seiner Natur nach nur aus Leib und Seele bestehe. Der Leib ist aus der Erde genommen, die Seele dagegen ist eine immaterielle und unvergängliche Substanz[1]). Was wir Vernunft nennen, ist kein von der Seele dem Sein nach verschiedenes Princip, sondern nur eine Kraft der Seele, welche in bestimmten Thätigkeiten sich kundgibt. Der (göttliche) Geist gehört somit nicht zur Natur des Menschen; er ist nur erforderlich dazu, daß der Mensch vollkommen sei. Durch die Seele ist der Mensch ein Bild Gottes (imago Dei); durch den Geist wird er zur Ebenbildlichkeit mit Gott (ad similitudinem Dei) erhoben, und darin besteht seine Vollendung[2]). Aber eben weil dieser (göttliche) Geist nicht zur Natur des Menschen gehört, darum wird er dem letzteren nur durch die Gnade zu Theil. Jene erhalten denselben, welche ihre Begierden zügeln und beherrschen. Diese werden dann zu Pneumatikern, während die andern Psychiker bleiben[3]). So steht die Seele zwischen dem Fleische und dem (göttlichen) Geiste gewissermaßen mitten inne, und kann sich dem einen oder dem andern von beiden zuwenden. Gehorcht sie dem Fleische, so verliert sie den (göttlichen) Geist, und der Mensch wird psychisch; wendet sich dagegen die Seele durch den Glauben und die Furcht Gottes vom Fleische ab und dem Göttlichen zu, so ergießt sich der Geist in sie, und der Mensch wird zum wahren Leben in Gott und aus Gott erhoben: er wird Pneumatiker — vollkommener Mensch[4]).

11. Aber wenn auch die Hingabe an das Fleisch oder an die fleischlichen Begierden die Seele in das Böse verstrickt, so ist deshalb doch nicht der Leib

---

1) Ib. l. 5, c. 7, 1. — 2) Ib. l. 5, c. 6, 1.

3) Ib. l. c. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunatio et animae assumentis spiritum patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei . . . . Cum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem spiritus, spiritalis et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum c. 12, 2. Aliud (igitur) est afflatus vitae, qui et animalem efficit hominem, et aliud spiritus vivificans, qui et spiritalem efficit eum . . . . Afflatum quidem communiter omni, qui super terram est, populo dicens datum, spiritum autem proprie his, qui conculcant terrenas concupiscentias.

4) Ib. l. 5, c. 9, 1 sq. Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat: carne, anima et spiritu: et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero, quod unitur et formatur, quod est caro. Id vero, quod est inter haec duo, est anima, quae aliquando quidem subsequens Spiritum, elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias. Quotquot ergo id, quod salvat et format, et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis, quippe qui non habent Spiritum Dei in se. Quotquot autem timent Deum et credunt in adventum filii ejus et per fidem constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales juste homines dicentur, et mundi, et spiritales, et viventes Deo, quia habent spiritum Patris, qui emundat hominem, et sublevat in vitam Dei.

an sich als böse oder als die Quelle des Bösen zu betrachten, wie die Gnostiker lehren. Denn da der Leib, wie die Seele eine göttliche Schöpfung ist, so kann das Böse nicht seiner Natur inhäriren[1]). Die Quelle des Bösen ist der Mißbrauch der Freiheit. Denn frei ist der Mensch von Gott geschaffen worden[2]). Das Gute besteht im Gehorsam gegen Gott und Gottes Gebot; das Böse dagegen im Ungehorsam, in der Auflehnung gegen Gott[3]). Nicht von Natur aus also sind die Menschen böse; sie sind es nur durch ihre eigene freie Wahl[4]). Das Gute führt uns zur Seligkeit, das Böse zum ewigen Tode[5]).

12. Der erste Mensch wurde zunächst als psychischer Mensch geschaffen, erhielt aber dann den (göttlichen) Geist, wodurch er zum vollkommenen Menschen erhoben wurde[6]). Durch die Sünde ist er des (göttlichen) Geistes verlustig gegangen, und in ihm auch alle seine Nachkommen[7]). Um die Menschen zu erlösen, ist der Logos Mensch geworden, d. h. er hat die menschliche Natur angenommen. Er hat den Leib nicht mit vom Himmel gebracht, wie die Häretiker fabeln; er hat ihn angenommen aus Maria der Jungfrau. Er ist Menschensohn geworden, damit der Mensch zum Gottessohne werde[8]). Was wir also in Adam verloren haben — den Geist — das erhalten wir wieder in Christus[9]); denn wie wir in Adam gesündigt, so sind wir in Christo wieder zum Gehorsam gegen Gott zurückgekehrt. Das ist unsere Versöhnung mit Gott. Aufgenommen in Gottes Gnade können wir nun fortschreiten in der Liebe und in der Erkenntniß. Doch kann unsere Erkenntniß hienieden nie zur unmittelbaren Erschauung (Gnosis) der ganzen und vollen Wahrheit sich erheben. Eine solche Gnosis nehmen die Gnostiker für sich in Anspruch; aber in Wahrheit gibt es eine solche nicht. Der Mensch kann immer nur lernen; seine Erkenntniß ist somit immer nur eine theilweise, die allerdings in dem Maße fortschreitet, als der Mensch lernt[10]). Das Höchste wartet unser erst im Jenseits.

13. Es gibt eine Auferstehung des Fleisches. Die Häretiker haben Unrecht, wenn sie selbe leugnen. Denn auch das Fleisch ist der Erlösung theilhaftig geworden, weil Christus nicht blos seine Seele für unsere Seele,

1) Ib. 4, c. 37, 1 sqq. — 2) Ib. l. c.

3) Ib. l. 4. c. 39, 1. Bonum est autem obedire Deo et ceedere ei, et custodire ejus praeceptum, et hoc est vita hominis quemadmodum non obedire Deo malum, et hoc est more ejus.

4) Ib. l. 4. c. 37, 6. — 5) Ib. l. 4, c. 39, 4.

6) Ib. l. 5. c. 12, 2. Oportuerat autem primo plasmari hominem et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem spiritus recipere.

7) Ib. l. 3. c. 23, 5. Eam, quam habuit a spiritu, sanctitatis stolam amisit.

8) Ib. l. 3, c. 19, 1.

9) Ib. l. 3. c. 18, 1. Ut, quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus.

10) Ib. l. 2. c. 28, 1. 3.

dern auch sein Fleisch für unser Fleisch hingegeben hat. Außerdem wird unser Fleisch genährt durch den Leib und das Blut des Herrn: wie sollte es denn hienach denkbar sein, daß es, genährt durch eine solche Speise, gänzlich und für immer der Verwesung anheimfalle[1])! Erst mit und in der Auferstehung tritt auch die Seele in die Anschauung Gottes ein. Bis dahin verbleibt sie im Hades, einem unsichtbaren Orte, der ihr von Gott bestimmt ist[2]). Der Auferstehung geht das nur kurz dauernde Reich des Antichrists voraus. Dann kehrt Christus wieder, zerstört das Reich des Antichrists, und erweckt die Gerechten zum Leben. Damit beginnt das tausendjährige Reich Christi auf Erden mit seinen Erwählten. Nach dessen Verlauf werden auch die Ungerechten zum Leben erweckt, und es erfolgt das Gericht. Die Guten gehen mit Christo ein in das ewige Reich des Vaters, die Bösen werden ewig verstoßen[3]).

14. Wir sehen, Irenäus folgt den Aufstellungen der falschen Gnosis Schritt für Schritt, und weist selbe zurück. Und zwar sind ihm hiebei nicht blos die Aussprüche der heiligen Schrift maßgebend, sondern auch die Principien der Vernunft; es sind immer auch philosophische Gesichtspunkte, von denen aus er gegen die gnostischen Lehrmeinungen argumentirt. Es war ja diese Widerlegungsmethode durch die Natur der Sache gefordert; denn da die Gnostiker ihre Irrthümer auf philosophischem Boden ausgestaltet hatten, so mußten sie auch nicht blos aus der Offenbarung, sondern auch philosophisch widerlegt werden. Damit stimmt es überein, wenn Irenäus der philosophischen Erkenntniß überall ihre Rechte wahrt, ohne doch in die gnostische Ueberschätzung derselben zu verfallen. So weist er darauf hin, daß unsere Vernunftforschung sich durch den Glauben leiten lassen müsse, und daß wir nie den Anspruch erheben dürfen, Alles zu begreifen; aber er steht auch entschieden dafür ein, daß eine natürliche, philosophische Gotteserkenntniß möglich, daß der wahre Gott zu keiner Zeit ganz unbekannt sein konnte, weil die Vernunft durch die Betrachtung der Werke Gottes ganz von selbst zur Erkenntniß Gottes als ihrer Ursache hingeleitet werde. Er tadelt die Häretiker darüber, daß sie sich eine vollkommene Gnosis zuschrieben, und hält ihnen entgegen, daß der Mensch nur immer lernen könne; aber gerade dadurch bewahrt er die Vernunft vor der Stagnation in einer falschen phantastischen Weltanschauung, und weist sie auf die Bahn des nüchternen discursiven Denkens, und auf den Fortschritt auf dieser Bahn.

---

1) Ib. l. 5, c. 5, 2.

2) Ib. l. 5, c. 31, 2. Cum enim Dominus in medio umbrae mortis abierit, ubi animae mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexerit, et post resurrectionem assumtus sit: manifestum est, quia et discipulorum ejus, propter quos et haec operatus est Dominus, animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a Domino, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem: post recipientes corpora et perfecte resurgentes, h. e. corporaliter, quemadmodum et dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei.

3) Ib. l. 5, c. 27, 2.

15. Wenn ferner die Gnostiker den Uebermuth soweit trieben, daß sie ein göttliches Princip — den Geist — als ein wesentliches Moment ihrer Natur für sich in Anspruch nahmen: so weist Irenäus diese Anschauung zurück, indem er den göttlichen Geist, der den Menschen zur Heiligung erhebt, nicht als wesentliches Constitutiv der menschlichen Natur gelten läßt, sondern als etwas dem Menschen aus Gnade zugetheiltes betrachtet. So konnte bei ihm auch der gnostische Antinomismus nicht mehr Platz greifen; im Gegentheil, es mußte der Mensch angewiesen werden zur Selbstheiligung in jenem göttlichen Geiste, zum Kampfe gegen das Böse, gegen die fleischlichen Gelüste, und zum Fortschritte auf der Bahn der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Und so hat Irenäus das Verdienst, der falschen Gnosis die wahre christliche philosophische Weltanschauung in ihrer ganzen Reinheit und Größe gegenüber gestellt, und jener damit auch den Schein einer Berechtigung entzogen zu haben. In der Eschatologie allerdings huldigt auch Irenäus der chiliastischen Anschauung; aber diese vereinzelnte irrige Ansicht dürfen wir ihm wohl nicht zu hoch anrechnen, da zu seiner Zeit eine Entscheidung der Kirche über diesen Punkt noch nicht erfolgt war.

16. Ein Schüler des Irenäus war

7. Hippolytus.

1. Hippolytus war ein römischer Presbyter, und wurde in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geboren. Er war in den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts eine durch Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Persönlichkeit in Rom. Insbesondere zeichnete er sich durch einschneidende Polemik gegen wirkliche oder vermeintliche Häretiker aus. Namentlich war es die Lehrform des Noëtus und Sabellius, die er bekämpfte. In diesem Streite stellte er jedoch seinerseits über das Trinitätsdogma sehr bedenkliche Lehrsätze auf. Dadurch kam er unter der Regierung des Papstes Zephyrinus in Conflikt mit dem römischen Presbyter Callistus, den er des Sabellianismus beschuldigte, während dieser ihm seinerseits Ditheismus vorwarf. Zudem brachte Hippolyt gegen Callistus eine Menge von weiteren, schweren Anklagen vor, die in den von ihm geschriebenen „Philosophoumenen" (l. 9, n. 12) aufgeführt sind, die man aber keineswegs in der Art, wie sie Hippolyt vorbringt, als begründet erachten kann[1]). Es gibt sich darin eine leidenschaftliche Aufregung gegen seinen Gegner kund.

2. Als nun Callistus nach dem Tode Zephyrin's zum Papste gewählt wurde, kam es zum offenen Bruche, zur Ausscheidung des Hippolytus aus der Kirchengemeinschaft. Daraufhin ließ sich Hippolytus von seinen Anhängern zum Gegenpapste wählen. Jedoch scheint die Zahl seiner Anhänger nicht gar groß gewesen zu sein, da er selbst sagt, daß in Rom Alles dem Callistus zugefallen

---

1) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Callistus, Cap. 3, S. 115 ff. wo dies im Detail nachgewiesen wird.

sei, was er freilich auf Rechnung der Schlauheit und der Connivenz seines Gegners gegen die Bestrebungen, die strengen Forderungen des christlichen Gesetzes abzuschwächen und zu lockern, schreibt. Das Schisma fand daher auch keine weiter gehende Ausbreitung, und verschwand bald wieder. Später wurde Hippolytus unter dem Kaiser Maximinus Thrax sammt dem zweiten Nachfolger des Callistus auf dem päpstlichen Stuhle, Pontianus um des Glaubens willen nach der Insel Sardinien, wahrscheinlich in die dortigen Bergwerke verbannt. Hier scheint er sich mit dem Papste wieder ausgesöhnt zu haben, und in die Kirchengemeinschaft zurückgekehrt zu sein. Beide erlagen bald (235 od. 36) dem Ungemach, und wurden nach ihrem Tode, nachdem ihre Leiber nach Rom zurückgebracht und dort beigesetzt waren, sogleich als Märtyrer der römischen Kirche anerkannt und verehrt.

3. Hippolyt war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Er hat eine ziemliche Anzahl exegetischer, dogmatischer und polemischer Schriften geschrieben, von denen jedoch wenig auf uns gekommen ist. Die hauptsächlichsten seiner Schriften sind, soweit wir sie noch besitzen, folgende:

a) „Philosophoumena" oder Widerlegung aller Häresien (φιλοσοφουμενα, ἡ κατα πασων αἱρεσων ἐλεγχος — Philosophoumena, sive omnium haeresium refutatio). Diese Schrift, die wir im Vorausgehenden schon öfters citirt haben, wurde erst in neuerer Zeit (1842) unter anderen griechischen Handschriften auf dem Berge Athos aufgefunden, ist aber nicht vollständig, da von den zehn Büchern, woraus sie besteht, das zweite und das dritte fehlen. Daß dieses Werk dem Hippolytus, nicht aber dem Origenes, wie man eine Zeit lang glaubte, zuzuschreiben sei: darin ist gegenwärtig die Kritik einig. Der Hauptgedanke des Verfassers, den er mit allen älteren Vätern theilt, ist der: die Lehrmeinungen der Häretiker sind nicht aus der christlichen Offenbarung, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus den Theorien der heidnischen Philosophen, aus den heidnischen Mysterien, aus den Träumereien der Theurgie und Astrologie hergenommen. Dieses suchte er bei den einzelnen Häresien, indem er deren Lehrinhalt angibt, in specie nachzuweisen.

b) An dieses Hauptwerk schließen sich dann noch weiter an: α) Der Beweis von Christus und dem Antichrist (ἀποδειξις περι Χριστου και Ἀντιχριστου — Demonstratio de Christo et Antichristo), worin über die Person und das Werk Christi, und dann über den Antichrist, seine Werke und sein endliches Schicksal gehandelt wird; β) Das Buch „gegen die Häresie des Noëtus" (εἰς την αἱρεσιν Νοητου — contra haeresin Noetou) worin er die patripassianische Doktrin des Noetus widerlegt und seine eigene speculative Ansicht über das Trinitätsdogma darlegt; γ) Der „Beweis gegen die Juden" (ἀποδεικτικη προς Ἰουδαιους), eine Vertheidigung des Christenthums gegen das Judenthum. Die übrigen Schriften Hippolyts können wir übergehen.

4. Wenn es sich nun um die Doktrin des Hippolytus handelt, so ist es zunächst seine Theologie, die uns hier beschäftigen muß. Da kommt es dem Hippolyt in seiner Polemik gegen Noetus vor Allem darauf an, den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn festzustellen und zu begründen. „Der Herr, sagt er, spricht nicht: Ich und der Vater bin Eins, sondern er spricht: Ich und der Vater sind Eins. Damit will er offenbar anzeigen, daß Vater und Sohn zwei Personen (προσωπα), in beiden aber nur Eine

Kraft (δυναμις) sei[1])." Dies geht schon aus der Anwendung hervor, welche der Herr diesen Worten auf seine Jünger gibt. Sie sollten, sagt er, Eins sein, wie er und der Vater Eins seien. Wie also die Einheit der Liebe unter den Jüngern deren für sich seiende Persönlichkeit nicht aufhebt, so muß das Gleiche auch bei Vater und Sohn stattfinden. Diese sind zwar Eins der Kraft und Uebereinstimmung nach, aber der Persönlichkeit nach sind und bleiben sie immer verschieden[2]).

5. Aber wie ist nun der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater zu denken? Darüber spricht sich Hippolytus folgendermaßen aus: Gott, der Eine und Einzige, war ursprünglich allein, und hatte nichts Gleichzeitiges bei sich. Außer ihm bestand Nichts; er allein war Eines und Vieles zugleich. Vieles war er; denn er war nicht ohne Vernunft, ohne Weisheit, ohne Kraft, ohne Rath. Alles war in ihm und er war Alles. Wann er wollte, und wie er wollte, offenbarte (ἐδειξε) er nun zu der von ihm bestimmten Zeit den Logos, durch welchen er Alles schuf. Denn Alles, was geworden ist, wirkte er durch den Logos und durch die Weisheit, durch den Logos es gründend und durch die Weisheit es ordnend. Zum Führer, Berather und Werkmeister nämlich für dasjenige, was geworden ist, erzeugte er den Logos, welchen er vorher unsichtbar in sich trug, dann aber durch die geschaffene Welt sichtbar machte. Aussprechend seine frühere Stimme und Licht aus dem Lichte zeugend, führte er der Schöpfung den Herrn hervor, seinen eigenen Νους; und der früher nur ihm allein sichtbar, der Welt dagegen unsichtbar gewesen, den machte er sichtbar[3]).

6. Und so stand denn Gott ein Anderer (ἑτερος) zur Seite. Wenn ich aber sage: „ein Anderer," so meine ich damit nicht zwei Götter, sondern wie Licht aus dem Lichte, wie Wasser aus der Quelle, oder wie den Strahl aus der Sonne (denke ich das Verhältniß). Denn der Logos ist eine Kraft aus

---

1) Contra Noetum (ed. A. de Lagarde 1858) n. 7. Ἐαν δε λεγῃ Αὐτος εἰπεν »ἐγω και πατηρ ἑν ἐσμεν«: ἐπιστανετω τον νουν και μανθανετω, ὁτι οὐκ εἰπεν, ὁτι ἐγω και ὁ πατηρ ἑν εἰμι, ἀλλα ἑν ἐσμεν· το γαρ »ἐσμεν« οὐκ ἐφ' ἑνος λεγεται, ἀλλ' ἐπει δυο προσωπα ἐδειξεν, δυναμιν δε μιαν.

2) Ib. l. c.

3) C. Noet. n. 10. Die ganze Stelle lautet also: Θεος μονος ὑπαρχων και μηδεν ἐχων ἑαυτῳ συγχρονον, ἐβουληθη κοσμον κτισαι. Ὁ κοσμον ἐννοηθεις θελησας τε και φθεγξαμενος ἐποιησεν, ᾡ παραυτικα παρεστη το γενομενον ὡς ἠθελησεν. Αὐταρκες οὐν ἡμιν ἐστι μονον, εἰδεναι ὁτι συγχρονον θεου οὐδεν πλην αὐτος ἠν, αὐτος δε μονος ὠν πολυς ἠν. Οὐτε γαρ ἀλογος οὐτε ἀσοφος οὐτε ἀδυνατος οὐτε ἀβουλευτος ἠν. Παντα δε ἠν ἐν αὐτῳ, αὐτος δε ἠν το παν. Ὁτε ἠθελησεν, καθως ἠθελησεν, ἐδειξε τον λογον αὐτου, καιροις ὡρισμενοις παρ' αὐτῳ, δι' οὑ τα παντα ἐποιησεν. Ὁτε μεν θελει, ποιει, ὁτε δε ἐνθυμειται, τελει, ὁτε δε φθεγγεται, δεικνυει, ὁτε πλασσει, τεχναζεται, λογῳ μεν κτιζων, σοφιᾳ δε κοσμων. Ἐποιησεν οὐν ὡς ἠθελησεν, θεος γαρ ἠν. Των δε γινομενων ἀρχηγον και σομβουλον και ἐργατην ἐγεννα λογον, ὁν λογον ἐχων ἐν ἑαυτῳ ἀορατον τε ὀντα τῳ κτιζομενῳ κοσμῳ ὁρατον ποιει, προτεραν φωνην φθεγγομενος, και φως ἐκ φωτος γεννων προηκεν τῃ κτισει κυριον τον ἰδιον νουν, αὐτῳ μονῳ προτερον ὁρατον ὑπαρχοντα, τῳ δε γινομενῳ κοσμῳ ἀορατον ὀντα ὁρατον ποιει, ὁπως δια του φανηναι ἰδων ὁ κοσμος σωθηναι δυνηθη.

dem Ganzen, das Ganze aber ist der Vater, aus welchem die Kraft, der Logos ist. Dieser aber ist der Νους, welcher hervorgehend in die Welt als Sohn Gottes offenbar wurde. Alles ist demnach durch ihn; er allein ist aus dem Vater[1]). Er ist der vollkommene, einzig erzeugte Logos des Vaters; aber vollkommener Sohn Gottes — Sohn Gottes in vollkommenen Sinne — war er (bei der Schöpfung) noch nicht; das wurde er erst bei der Menschwerdung; doch nannte ihn Gott bereits Sohn, weil er geboren werden sollte, also in Aussicht auf seine künftige Incarnation[2]).

7. So wird denn von Hippolytus die Erzeugung des Sohnes aus dem Vater in innigste Verbindung mit der Weltschöpfung gebracht. Hippolyt, sagt Döllinger[3]), unterscheidet in der zweiten Hypostase, im Logos, drei Entwickelungsstufen oder Perioden. In der ersten ist er noch unpersönlich, noch in unterschiedsloser Einheit mit Gott, als der göttliche Verstand, der Potenz nach als der künftige persönliche Logos, und dem Inhalte nach als der Inbegriff der göttlichen Ideen, d. h. der Vorbilder, nach denen die Schöpfung gebildet werden sollte[4]). Zweiter Moment: Gott wird nun Vater durch einen auf sein Wesen gerichteten Act seines Willens; zu einer von ihm gewollten Zeit ruft er nämlich seinen eigenen Verstand mit der Fülle seines Inhalts, der in ihm beschlossenen Idealwelt, zum gesonderten hypostatischen Dasein, stellt sich ihn als einen anderen (ἑτερον) gegenüber, doch so, daß dieser sich zu ihm nur verhält wie der für sich gewordene Theil oder die einzelne Kraft, die schöpferische Macht zum unverminderten Ganzen, wie der Strahl zur Sonne, von der er ausgegangen. Ist dergestalt der Logos, zum Behufe der Offenbarung Gottes in der Schöpfung, hypostatisch geworden, so tritt dann in der Menschwerdung der dritte Moment ein, in welchem er erst als der wahre und vollkommene Sohn sich vollendet, so daß also durch die Incarnation auch die Idee der göttlichen Paternität erst vollkommen verwirklicht wurde.

8. Ist diese Erklärung richtig, dann muß freilich die speculative Doktrin Hippolyts von dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn in der Gottheit als incorrekt betrachtet werden. Denn der Sohn Gottes hat darnach keine ewige persönliche Existenz; er ist erst bei der Schöpfung der Welt durch

---

1) Ib. n. 11. Και οὑτως παριστατο αὐτῳ (τῳ Θεῳ) ἑτερος. Ἑτερον δε λεγων οὐ δυο θεους λεγω, ἀλλ' ὡς φως ἐκ φωτος, ἠ ὡς ὑδωρ ἐκ πηγης, ἠ ὡς ἀκτινα ἀπο ἡλιου· δυναμις γαρ μια ἡ ἐκ του παντος, το δε παν πατηρ, ἐξ οὑ δυναμις λογος. Οὑτος δε νους, ὁ προβας ἐν κοσμῳ ἐδεικνυτο παις θεου. Παντα τοινυν δι' αὐτου, αὐτος δε »μονος ἔκ πατρος«.

2) Ib. n. 15. Ποιον οὐν υἱον ἑαυτου ὁ Θεος δια της σαρκος κατεπεμψεν ἀλλ' ἠ τον λογον; ὁν υἱον προσηγορευε δια το μελλειν αὐτον γενεσθαι. Και το κοινον ὀνομα της εἰς ἀνθρωπους φιλοστοργιας ἀναλαμβανει ὁ υἱος καλουμενος· Οὐτε γαρ ἀσαρκος και καθ' ἑαυτον ὁ λογος τελειος ἠν υἱος (καιτοι τελειος λογος ὠν μονογενης), οὐθ' ἡ σαρξ καθ' ἑαυτην διχα του λογου ὑποστηναι ἠδυνατο δια το ἐν λογῳ την συστασιν ἐχειν. Οὑτως οὐν εἱς υἱος τελειος Θεου ἐφανερωθη.

3) Hippolytus und Callistus, Cap. 4, S. 208.

4) Ἐνδιαθετον του παντος λογισμον, nennt er ihn in den Philosophoumenen, l. 10, n. 33, S. 334.

den (freien) Willen des Vaters hervorgebracht; er ist auch dem Vater subordinirt, insofern der Vater das Ganze, der Sohn nur eine Kraft aus dem Ganzen ist; er ist nicht an sich vollkommener Sohn Gottes, sondern wird dies erst in der Menschwerdung. Das alles stimmt nicht mit der christlichen Glaubenslehre. Darnach müssen wir es begreiflich finden, wenn der Papst Callistus gegen Hippolyts Doktrin in die Schranken trat; wir müssen es begreiflich finden, wenn in der römischen Kirche Hippolyts Doktrin keinen Anklang fand, wenn nur ein kleines Häuflein von Anhängern sich um ihn sammelte, und wenn Hippolyts Lehre auf weitere Kreise in der Gesammtkirche gar keinen Einfluß übte. Das christliche Glaubensbewußtsein konnte sich eben mit dieser Speculation nicht abfinden. Gewiß meinte es Hippolytus gut; sein Kampf galt der Häresie des Sabellianismus; in diesem Kampfe aber ist er über die rechte Linie hinaus gegangen und hat sich selbst in irrthümliche Ansichten verwickelt.

9. Die Kirche, sagt wiederum Döllinger[1]), pflegte damals gegen die Versuche, welche von philosophisch gebildeten Christen gemacht wurden, das Mysterium der Trinität mit Hilfe platonischer oder platonisirender Speculationen sich und Anderen zurecht zu legen, oder es den dorther entlehnten Kategorien anzubequemen, sehr duldsam zu sein; wenn nur nicht die wahre Gottheit Christi, seine Persönlichkeit und Menschwerdung in Frage gestellt wurden, nahm man es mit derartigen Constructionen nicht eben genau. Allein theils ging doch Hippolyts Lehre bereits über das Maß dessen, was noch geduldet werden durfte, hinaus, theils trug er sie, wie wir aus seinem Auftreten gegen Callistus ersehen, in dictatorischer Weise als schlechthin giltige und verpflichtende Wahrheit vor und bezeichnete jeden Widerspruch dagegen als Häresie und Blasphemie. Und doch war es gerade sein System, welches die Keime zu später sich entwickelnden Häresien in sich trug. So ist z. B. die Lehre, daß Gott den Logos durch einen Rathschluß, durch einen Act seines Willens, zum persönlichen Dasein gerufen habe, später eine Hauptstütze des Arianismus, eine willkommene Waffe in dessen Händen geworden.

10. Andererseits muß man aber doch wieder anerkennen, das Hippolyt die christliche Trinitätslehre im Sinne von Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit überall entschieden betont, wenn man auch freilich nicht klar sehen kann, wie er sich dieselbe denkt. Wenn wir, sagt er, die Unterscheidung von Vater und Sohn als zweier Persönlichkeiten machen, so nehmen wir damit nicht zwei Götter an, sondern nur Einen, wohl aber zwei Personen (πρόσωπα), und eine dritte Oeconomie, die Gnade des heiligen Geistes. Denn der Vater ist zwar Einer; aber es sind doch zwei Personen, weil auch der Sohn ist; die dritte aber ist der heilige Geist. Die drei schließen sich gewissermaßen zusammen zu Einem Gott. Denn es ist Ein Gott: der Vater befiehlt, der Sohn gehorcht, der heilige Geist erleuchtet. Der Vater ist über Allem, der Sohn waltet durch Alles, der heilige Geist ist in Allem. Anders können wir nicht an

1) Ebds. S. 213.

Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, an den Sohn und an den heiligen Geist glauben[1]).

11. Die Welt verdankt nach Hippolytus ihre Existenz einer Schöpfung aus Nichts. Den Logos allein hat Gott aus dem Seienden hervorgebracht, nämlich aus seiner eigenen Substanz; daher ist der Logos auch Gott, da er göttlicher Substanz ist (διο και θεος, οὐσια ὑπαρχων θεου). Die Welt dagegen ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus Nichts geschaffen; daher ist sie nicht Gott, und kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden; aus dem Mißbrauch der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat Gott ihm das Gesetz gegeben; denn das Thier wird durch Geißel und Zaum, der Mensch aber durch Gebot und Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses festgesetzt worden; der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott; willst du aber auch Gott (göttlich) werden, so gehorche deinem Schöpfer, und überschreite nicht sein Gebot, damit du, in Geringem treu erfunden, auch mit dem Großen einst betraut werden kannst[2]).

II. Die Alexandriner.

1. Clemens von Alexandrien.

a) Sein Leben und seine Schriften.

1. Wir kommen nun zu den glänzenden Coryphäen der Alexandrinischen Schule. Als der erste derselben ist zu nennen Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Er wurde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, nach Einigen zu Alexandrien, nach Anderen zu Athen geboren. Seiner Geburt nach dem Heidenthum angehörend, aber mit glänzenden Geistesgaben ausgestattet, fühlte er frühe in seinem Inneren ein lebhaftes Verlangen, die Wahrheit zu erkennen. Er durchforschte alle Systeme der alten Weisen Griechenlands; keine bedeutendere Schrift des Alterthums ließ er ungelesen; selbst in die Mysterien ließ er sich einweihen. So gelangte er zu einer umfassenden und gründlichen Gelehrsamkeit und zu einer Kenntniß der alten griechischen und römischen Literatur, wie sie in jener Zeit nur Wenige besaßen. Aber was er suchte, fand er nirgends, bis er endlich das Christenthum kennen lernte. Mit diesem ging seinem forschenden Geiste das ersehnte Licht auf. Er wurde Christ.

---

1) C. Noetum, n. 14. Δυο μεν οὐκ ἐρω θεους ἀλλ' ἢ ἑνα, προσωπα δε δυο, οἰκονομιᾳ δε τριτην την χαριν του ἁγιου πνευματος. Πατηρ μεν γαρ εἱς, προσωπα δε δυο, ὁτι και ὁ υἱος, το δε τριτον το ἁγιον πνευμα . . . . Οἰκονομιᾳ συμφωνια συναγεται εἱς ἑνα θεον. Εἱς γαρ ἐστιν ὁ θεος. Ὁ γαρ κελευων πατηρ, ὁ δε ὑπακουων υἱος, το δε συνετιζον ἁγιον πνευμα. Ὁ ὢν πατηρ ἐπι παντων, ὁ δε υἱος δια παντων, το δε ἁγιον πνευμα ἐν πασιν. Ἀλλως τε ἑνα θεον νομισαι μη δυναμεθα, ἐαν μη ὀντως πατρι και υἱῳ και ἁγιῳ πνευματι πιστευσωμεν.

2) Philosophoumena l. 30. n. 33.

2. Als Christ änderte er sein Streben nicht. Wohl aber hatte er nun ein würdiges Ziel seines Strebens gefunden. Er suchte nicht mehr die Wahrheit; er freute sich vielmehr in deren Besitze, und ließ sich von da an die immer tiefere Ergründung, die immer vollkommenere Aneignung derselben die angelegentlichste Sorge sein. „Was er selbst nach langem Ringen und Forschen glücklich gefunden, was er freudig als das Höchste anerkannt, das strebte er nun in seiner ganzen Herrlichkeit zu erfassen, und Anderen, die noch im unheilvollen Irrthum befangen waren, mitzutheilen. Die reichen Kenntnisse und Erfahrungen, welche er, auf dem weiten Gebiete des Heidenthums herumirrend, gesammelt hatte, mußten ihm jetzt als Waffen dienen, den vielgestaltigen Irrthum zu bekämpfen, und die geoffenbarte Wahrheit zu vertheidigen."

3. Um sich in der Kenntniß des Christenthums möglichst zu vervollkommnen, suchte er die berühmtesten Lehrer der Christenheit auf. Nachdem er in dieser Absicht Italien und Griechenland, den Orient und Palästina durchwandert, und die angesehensten Lehrer, darunter auch noch Apostelschüler gehört hatte, kam er endlich nach Alexandria, wo er, von dem berühmten Vorsteher der dortigen Katechetenschule, Pantänus, gefesselt, seinen bleibenden Aufenthalt nahm. Als Pantänus das Vorsteher-Amt dieser Schule niederlegte, um zum Zwecke der Bekehrung der Heiden nach Indien zu gehen, ernannte der Bischof Demetrius den Clemens, der inzwischen Priester der alexandrinischen Kirche geworden war, um 189 an dessen Stelle zum Vorsteher der Katechetenschule. Damit begann die Glanzperiode seines Wirkens als Lehrer und Schriftsteller. Er war ebenso sehr darauf bedacht, einen wohlgeordneten Gang in seinen Vorträgen einzuhalten, als jedem seiner Zuhörer, wie es deren verschiedene Individualität zu fordern schien, passende Ermahnungen und Lehren zu ertheilen. Nach einem etwa zwölfjährigen Wirken floh er bei dem Ausbruch der Verfolgung des Septimius Severus nach Cappadocien zu seinem Schüler Alexander, der damals Bischof von Flaviades war, setzte aber auch dort seine Bemühungen für die Verbreitung und Befestigung des christlichen Glaubens fort. Mit Alexander siedelte er später nach Jerusalem über; ob er nachmals wieder nach Alexandria zurückkehrte, ist unbekannt; ebenso auch wo er gestorben. Als sein Todesjahr wird das Jahr 217 angegeben.

4. Von den zahlreichen Schriften des Clemens sind nur vier vollständig auf uns gekommen: drei größere Werke, und ein kleineres Schriftchen. Erstere sind die „Mahnrede an die Griechen", „der Pädagog" und die „Stromata". Letzteres beantwortet die Frage: „Welcher Reiche wird selig?" Die drei größeren Schriften bilden eigentlich Ein Werk. Im ersteren sucht er die gebildeten Heiden von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen, im zweiten sucht er denjenigen, welche gläubig geworden, eine praktische Anleitung zu einem christlich sittlichen Leben zu geben; im dritten endlich sucht er sie in die eigentlichen christlichen Geheimlehren, in die christliche Philosophie oder Gnosis einzuführen. Er schrieb sie als Lehrer zu Alexandrien, und legte bei deren Ausarbeitung wahrscheinlich seine mündlichen Vorträge zu Grunde.

a) Die Mahnrede an die Griechen" (λογος προτρεπτικος προς Ἑλληνας — cohortatis ad gentes) wendet sich zuerst gegen das Heidenthum. Clemens weist den Ursprung der Vielgötterei nach, und zeigt dann die Thorheit und Nichtigkeit des griechischen Götter- und Bildercultus, sowie des ägyptischen Thierdienstes, die Leerheit und theilweise Schändlichkeit der gefeierten Mysterien, das Grundlose des Naturdienstes und der heidnischen Philosophie auf. Dann wird Christus als himmlischer und göttlicher Lehrmeister, sowie die Reinheit und Erhabenheit der christlichen Lehre als der ältesten und wahrhaft göttlichen Religion dargestellt, und werden die Heiden nachdrücklich zur Annahme des Christenthums aufgefordert, indem ihnen Gottes Liebe und Erbarmung für das Menschengeschlecht, wie selbe im Erlösungswerke sich offenbart, sowie die göttlichen Strafgerichte über die Gottlosen eindringlich vor Augen gestellt werden.

b) Der „Pädagog" (παιδαγωγος) ist ethischen Inhaltes. Der Logos wird hier dargestellt als Erzieher der Menschen. Der wahre Erzieher der Menschen, so wird gelehrt, ist Jesus Christus der menschgewordene Logos des Vaters. Dieser göttliche Erzieher, dem Gott der Vater uns alle, besonders aber die Getauften zur Erziehung übergeben hat, ja welcher schon von Anbeginn durch den ganzen A. B. herab die Erziehung des Menschengeschlechtes besorgte, besitzt auch alle zu dieser Erziehung nöthigen Eigenschaften: Einsicht, Wohlwollen und Freimüthigkeit. Das Ziel aber, zu welchem dieser göttliche Erzieher die Menschen heranbildet, ist die Gottebenbildlichkeit.

c) Die „Stromata" (στρωματεις — Stromata, Miscellanea), „Teppiche," oder „wissenschaftliche Erörterungen über die wahre Philosophie," wie sie Clemens (Strom. 1, c. 1) auch betitelt, sind darauf berechnet, den Christen vom einfachen Glauben zur höheren christlichen Gnosis emporzuleiten. Christus erscheint hier nicht mehr als Erzieher, sondern als Erleuchter. Die Stromata füllen sieben Bücher (das achte ist wohl unecht). Das ganze Werk trägt seinen Namen „Teppiche" von seinem bunten, mannigfachen Inhalte. Es werden nämlich in demselben allerdings die Grundzüge einer allgemeinen christlichen Religionswissenschaft entworfen, aber nicht in systematischer Ordnung, sondern mehr aphoristisch, so daß das Ganze einem bunten Gewebe diverser Lehren gleicht. Clemens richtete das Werk mit Absicht in solcher Weise ein, damit, wie er sagt, nur die Eingeweihten die vorgetragenen Wahrheiten zu erkennen vermöchten, die Uneingeweihten aber selbe aus der bergenden Hülle nicht herauszufinden im Stande wären.

d) Dazu kommt endlich noch das Schriftchen: „Welcher Reiche wird selig?" (τις ὁ σωζομενος πλουσιος — Quis dives salvabitur?). Darin wird ausgeführt, daß dem Reichen die Hoffnung auf Seligkeit durch das Christenthum keineswegs benommen sei, ja daß der Reichthum, wofern nur der rechte Gebrauch von ihm gemacht wird, zur Erlangung der ewigen Seligkeit sehr förderlich sein könne, woran sich dann die Mahnung an die Reichen anschließt, den Reichthum zu Werken der Nächstenliebe zu verwenden.

5. Suchen wir nun die Hauptgedanken des Clemens, soweit sie philosophischer Natur sind, uns zu vergegenwärtigen! Das Hauptsächlichste in der gesammten Lehrentwicklung unseres Schriftstellers ist unstreitig seine Lehre von der christlichen Gnosis. Auf diese haben wir daher in erster Linie unsere Aufmerksamkeit zu richten.

b) Die Lehre von der christlichen Gnosis.

1. In Bezug auf die höhere providentielle Bedeutung der griechischen Philosophie in Rücksicht auf das Christenthum ist Clemens der gleichen Ansicht, wie sein Vorgänger Justinus. Er unterscheidet zwischen dem Wahrheitsgehalte derselben und zwischen den Irrthümern, die damit vermischt sind. Ersteren führt er in höchster Instanz auf den göttlichen Logos zurück, letztere legt er

den Philosophen selbst zur Last. In zweifacher Weise aber gilt ihm der göttliche Logos als Urheber des Wahrheitsgehaltes der griechischen Philosophie. Für's Erste hält er dafür, daß die griechischen Philosophen bei den Hebräern in die Schule gegangen, d. h. Manches aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft hätten: wobei sie jedoch unehrlich genug gewesen, dasjenige als eigene Erfindung auszugeben, was sie doch nur von den Juden erlernt hatten, und es noch dazu vielfach verfälscht und verdorben hätten[1]). Für's Zweite beruft er sich auf das Wort der heiligen Schrift, daß der göttliche Logos alle Menschen erleuchte, und nimmt demnach an, daß die griechischen Philosophen viele Wahrheiten durch den ihrer Vernunft eingesenkten „Samen" des göttlichen Logos selbstständig gefunden hätten[2]). Ganz wie Justinus.

2. So erscheint denn dem Clemens die griechische Philosophie, was ihren Wahrheitsgehalt betrifft, gleichfalls als ein Geschenk Gottes durch den Logos, wie die Offenbarung durch Moses und die Propheten, bestimmt, wie diese, auf Christum vorzubereiten[3]). Wie der Logos den Juden das Gesetz zur Vorbereitung auf Christum zugetheilt hat, so den Griechen zu dem gleichen Zwecke die Philosophie. Wie den Juden das Gesetz gegeben wurde als Anleitung zur Gerechtigkeit, so den Heiden die Philosophie. Zu diesem Zwecke war sie für die Heiden so nothwendig, wie für die Juden das Gesetz[4]). Alles Gute ist ja zuhöchst auf Gott, den Urheber des Guten zurückzuführen[5]). Wenn auch die griechische Philosophie einem Acker gleicht, auf welchem viel Unkraut gewachsen ist, so finden sich in ihr doch auch zahlreiche Körner der Wahrheit, und es kommt nur darauf an, selbe aufzusuchen und auszuscheiden[6]). Aber freilich haben die griechischen Philosophen die Wahrheit nur stückweise erkannt; sie haben nur einzelne Theile aus der Theologie des ewigen Logos gewissermaßen abgepflückt; nur die ersten Elemente der Weisheit finden sich bei ihnen vor; die Fülle der Wahrheit ist erst in Christo offenbar geworden[7]).

3. Aber eben weil die Philosophie ihrem Wesen nach gleichfalls ein Geschenk des göttlichen Logos war, darum hat sie auch jetzt noch, nachdem der Logos im Fleische erschienen und die Fülle der Wahrheit gebracht hat, ihren Werth und ihre Berechtigung und darf keineswegs abgewiesen oder gar auf den Teufel als auf ihren Urheber zurückgeführt werden[8]). Sie ist gleichsam eine Vorschule zur christlichen Gnosis, das unentbehrliche Mittel, um zur tieferen

---

1) Stromata, l. 1, c. 17, p. 801 (ed. Migne).

2) Ib. l. 1, c. 13. — 3) Ib. l. 1, c. 2.

4) Ib. l. 1, c. 5, p. 717. Ἠν μεν οὐν προ της του Κυριου παρουσιας εἰς δικαιοσυνην Ἑλλησιν ἀναγκαια φιλοσοφια.

5) Ib. l. c. Παντων μεν αἰτιος των καλων ὁ Θεος· ἀλλα των μεν κατα προηγουμενον, ὡς της τε Διαθηκης της παλαιας και της νεας, των δε κατ' ἐπακολουθημκ, ὡς της φιλοσοφιας. Ταχα δε και προηγουμενως τοις Ἑλλησιν ἐδοθη τοτε, πριν τον Κυριον καλεσαι και τους Ἑλληνας· »ἐπαιδαγωγει« γαρ και αὐτη το Ἑλληνικον, ὡς ὁ νομος τους Ἑβραιους εἰς Χριστον.

6) Ib. l. 6, c. 8, p. 289. — 7) Ib. l. 6, c. 8, p. 289. — l. 1, c. 13.

8) Ib. l. 6, c. 8, p. 288 sq.

Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen. Sie führt nicht per se vom Glauben ab, sie dient vielmehr zur tieferen Begründung des christlichen Glaubens[1]). Sie ist nützlich für die Frömmigkeit, und muß nothwendig voraus gehen, wenn man den Glauben begründen will[2]). Wer ohne Philosophie und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, der gleicht dem, der ohne Pflege des Weinstockes Trauben ernten will[3]).

4. Man sagt allerdings, der Apostel table und verwerfe die Philosophie. Allein das ist nicht richtig. Der Apostel tadelt blos die epikuräische Philosophie, weil sie die Vorsehung leugnet und das höchste Gut in den Genuß setzt, sowie theilweise auch die stoische, weil sie Gott als ein materielles Sein betrachtet, und es durch die ganze materielle Welt verbreitet sein läßt. Aber die Philosophie an sich tadelt er nicht[4]). Wenn daher die Philosophie als Hilfsmittel zur christlichen Gnosis empfohlen wird, so ist darunter nicht etwa die stoische, oder die platonische oder die aristotelische u. s. w. zu verstehen, sondern was in und von jeder dieser philosophischen Sekten Wahres und Gutes gelehrt worden, das alles herausgehoben und zu einem Ganzen zusammengefaßt ist das, was unter Philosophie zu begreifen ist[5]). Die Philosophen haben Wahres und Falsches unter einander gemengt: man muß das Wahre herauslösen, ähnlich wie man aus den Dornen die Rosen herauspflückt, oder aus der Schale die Perle auslöst[6]).

5. Aber freilich, die volle Erkenntniß gibt erst die göttliche Offenbarung. „Die Weisheit der Griechen ist von der unsrigen, wenn sie auch denselben Namen trägt, doch an Größe der Erkenntniß sowie an Evidenz des Beweises und göttlicher Kraft gänzlich verschieden. Denn wir sind von Gott belehrt, (Theodidakten) und in wirklichen heiligen Schriften vom Sohne Gottes unterwiesen[7])." Wenn daher die Philosophie benützt wird zu dem Zwecke, um eine tiefere speculative Erkenntniß der gottgegebenen christlichen Wahrheit zu gewinnen, so muß sie sich dieser letzteren unterordnen; diese ist ihr höchstes

---

1) Ib. l. 1, c. 2. . . . μητε ἡμας (per philosophiam) ἀποσπαϑαι της πιστεως, οἱον ἀπο τινος ἀπατηλου τεχνης καταγοητευομενους· ἀλλ' ὡς ἐπος εἰπειν, περιβολῃ πλειονι χρωμενους, ἀμηγεπη συγγυμνασιαν τινα πιστεως ἀποδεικτικην ἐκποριζεσϑαι.

2) Ib. l. 1, c. 3, p. 717. Φιλοσοφια χρησιμη προς ϑεοσεβειαν γινεται· προπαιδεια τις οὐσα τοις την πιστιν δι' ἀποδειξεως καρπουμενοις.

3) Ib. l. 1, c. 9, p. 740.

4) Ib. l. 1, c. 11, p. 748 sq.

5) Ib. l. 1, c. 7, p. 732. Φιλοσοφιαν δε, οὐ την Στοικην λεγω, οὐδε την Πλατωνικην και 'Αριστοτελικην· ἀλλ' ὁσα εἰρηται παρ' ἑκαστῃ των αἱρεσεων τουτων καλως, δικαιοσυνην μετα εὐσεβους ἐπιστημης ἐκδιδασκοντα, τουτο συμπαν το ἐκλεκτικον φιλοσοφιαν φημι. Ὁσα δε ἀνϑρωπινων λογισμων ἀποτεμομενοι παρεχαραξαν, ταυτα οὐκ ἀν ποτε ϑεια εἰποιμ' ἀν.

6) Ib. l. 2, c. 1, p. 933.

7) Ib. l. 1, c. 20, p. 816. Χωριζεται ἡ 'Ελληνικη ἀληϑεια της καϑ' ἡμας, εἰ και του αὐτου μετειληφεν ὀνοματος, και μεγεϑει γνωσεως, και ἀποδειξει κυριωτερα, και ϑειᾳ δυναμει, και τοις ὁμοιοις. Θεοδιδακτοι γαρ ἡμεις, ἱερα ὀντως γραμματα παρα τῳ Υἱῳ του Θεου παιδευομενοι· ἐνϑεν οὐδ' ὡσαυτως κινουσι τας ψυχας, ἀλλα διαφορῳ διδασκαλιᾳ.

Regulativ und Criterium[1]). Die Philosophie muß die Dienerin des Glaubens sein, wie Hagar der Sara dienen mußte[2]). Wird das Verhältniß umgekehrt, wird die christliche Wahrheit der Philosophie unterworfen und letztere zur Schiedsrichterin über die erstere erhoben, dann entsteht daraus die falsche Gnosis.

6. Die christliche Gnosis hat daher den Glauben an die christliche Wahrheit, wie sie von der Kirche getragen und vertreten wird, zur Grundlage und zum Ausgangspunkte. Wer gegen die kirchliche Tradition sich auflehnt und selbe verläßt, hört auf, ein Mann Gottes und Gott treu zu sein[3]). Der Glaube ist die freiwillige Vorausnahme, die Beistimmung der Frömmigkeit, „die Substanz oder der feste Grund für das, was zu hoffen ist, eine gewisse Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht," wie der Apostel sich ausdrückt[4]). Demgemäß ist der Glaube in Beziehung zur christlichen Gnosis parallel zu setzen mit der προληψις der Stoiker; denn wie nach diesen die προληψις zur ἐπιστημη wesentlich vorausgesetzt ist, so auch der Glaube zur Gnosis. So ist der Glaube für das geistige Leben des Gnostikers so nothwendig, wie für das leibliche Leben der Athem[5]). Und wie wir ohne die vier Elemente nicht leben können, so können wir auch ohne den Glauben die Gnosis nicht erreichen[6]). Der Glaube ist selbst schon Erkenntniß; aber er ist zugleich die Grundlage für weitere Erkenntniß, und von diesem Gesichtspunkte aus kann man mit Recht sagen, daß weder der Glaube ohne Gnosis, noch die Gnosis ohne den Glauben sei[7]).

7. Doch reicht der Glaube für sich allein noch nicht aus, um zur Gnosis zu gelangen; es ist dazu auch noch eine sittliche Vorbereitung nothwendig. Wer vom Glauben zur Gnosis gelangen will, der muß seine Sünden bereuen und in die Bahn des sittlichen Aufschwunges eintreten. Er muß die Gelüste und Begierden seines Herzens bekämpfen, sie aus sich auszutilgen suchen; er muß alle Tugend sich anzueignen streben und zum Zwecke der Selbstheiligung all seine Kraft einsetzen. Nur unter Voraussetzung dieser sittlichen Selbstreinigung und Selbstvervollkommnung können die philosophischen Bestrebungen auf der

---

1) Ib. l. 2, c. 4, p. 948. Κυριωτερον οὐν της ἐπιστημης ἡ πιστις, και ἐστιν αὐτης κριτηριον.

2) Ib. l. 1, c. 5, p. 724.

3) Ib. l. 7, c. 16, p. 532. Καθαπερ οὐν εἰ τις ἐξ ἀνθρωπων θηριον γενοιτο παραπλησιως τοις ὑπο της Κιρκης φαρμαχθεισιν, οὑτως ἀνθρωπος ἐιναι του Θεου και πιστος τῳ Κυριῳ διαμενειν ἀπολωλεκεν ὁ ἀναλακτισας την Ἐκκλησιαστικην παραδοσιν, και ἀποσκιρτησας εἰς δοξας αἱρεσεων ἀνθρωπινων.

4) Ib. l. 2, c. 2, p. 940. Πιστις δε . . . προληψις ἑκουσιος ἐστι, θεοσεβειας συγκαταθεσις, ἐλπιζομενων ὑποστασις, πραγματων ἐλεγχος οὐ βλεπομενιον, κατα τον θειον Ἀποστολον.

5) Ib. l. 2, c. 6, p. 965.

6) Ib. l. c. p. 965 sq. Ὡς δ'ἀνευ των τεσσαρων στοιχειων οὐκ ἐστι ζῃν, οὐδ' ἀνευ πιστεως γνωσιν ἐπακολουθησαι· αὐτη τοινυν κρηπις ἀληθειας.

7) Ib. l. 2, c. 4, p. 948. Πιστη τοινον ἡ γνωσις· γνωστη δε ἡ πιστις θειᾳ τινι ἀκολουθιᾳ τε και ἀντακολουθιᾳ γινεται.

Grundlage des Glaubens zum Ziele der Gnosis führen. Wer den Gelüsten des Leibes dient und sich zum Sklaven seiner sinnlichen Begierden macht, kann nicht zur Aehnlichkeit mit Gott emporsteigen, kann die Gnosis nicht erreichen[1]).

8. Auf solchem Wege also gelangt der Christ zur Gnosis. Er erringt in dieser Gnosis das Verständniß dessen, was ihm vorher nur dunkel und wissenschaftlich unvermittelt vorgeschwebt hat. Die christliche Wahrheit steht ihm hell und klar vor Augen, so weit solches überhaupt hienieden möglich ist. Da wird der Durst nach Erkenntniß gestillt, und wozu sich vorher der Glaube, gestützt auf Gottes Auktorität, einfach bekannt hat, das wird nun aus seinen (inneren) Gründen erkannt, und damit zur wissenschaftlichen Erkenntniß erhoben. Und so ist denn der Glaube so zu sagen die kurzgefaßte Erkenntniß des Wissensnöthigen; die Gnosis dagegen die sichere und feste Begründung des im Glauben Angenommenen, erbaut auf dem Glauben durch die Lehre des Herrn, erhoben zum unwandelbaren Erkennen und zum wissenschaftlichen Begriff[2]).

9. Doch würde die Gnosis für sich allein dem Menschen für sein Heil nichts nützen, wenn mit ihr sich nicht auch die Liebe verbinden würde, jene vollkommene Liebe, durch welche der Mensch mit Gott vereinigt wird. Die Gnosis vollendet sich also erst in der Liebe, welcher das ewige Erbe, die Ruhe in Gott verheißen ist. Glaube und Liebe sind Anfang und Ende des Lebens in Gott; zwischen beiden steht die Gnosis. Dem Glauben wird gegeben die Gnosis, der Gnosis die Liebe, der Liebe das himmlische Erbe[3]). Die Liebe offenbart sich dann in den guten Werken; diese folgen der letzteren wie der Schatten dem Körper. Und so ist denn die vollkommene Liebe dasjenige, worauf alle gnostischen Bestrebungen zuletzt hinauslaufen und hinauslaufen müssen.

10. Diese Lehre von der christlichen Gnosis bildet nun für Clemens wiederum die Folie, auf welcher er das Bild des christlichen Gnostikers aufträgt, um es als Ideal christlicher Vollkommenheit hinzustellen. Er ahmt hierin die Stoiker nach, indem er an die Stelle des „stoischen Weisen" den „christlichen Gnostiker" setzt. Dabei trägt er jedoch kein Bedenken, die Grundzüge des Bildes des stoischen Weisen auch in das Bild des „christlichen Gnostikers" herüber zu nehmen. Er schildert demgemäß den christlichen Gnostiker in folgender Weise:

a) Der Gnostiker liebt die Gnosis um ihrer selbst willen. Sie ist ihm nicht Mittel zum Zwecke; sie gilt ihm als Selbstzweck. Nicht um eines außer ihr liegenden Zweckes willen, nicht um zur Seligkeit in Gott zu gelangen, wählt und liebt der Gnostiker die Gnosis; sondern er wählt und liebt sie blos

1) Ib. l. 3, c. 5, p. 1145.

2) Ib. l. 7, c. 10, p. 481. Ἡ μεν οὖν πιστις συντομος ἐστιν, ὡς εἰπειν, των κατεπειγοντων γνωσις, ἡ δε γνωσις ἀποδειξις των δια πιστεως παρειλημμενων ἰσχυρα και βεβαιος, δια της Κυριακης διδασκαλιας ἐποικοδομουμενη τῃ πιστει, εἰς το ἀμεταπτωτον και μετ᾽ ἐπιστημης και καταληπτον παραπεμπουσα.

3) Ib. l. 7, c. 10, p. 480. Εἰρηται γαρ: Τῳ ἐχοντι προσεθησεται· τῃ μεν πιστει ἡ γνωσις, τῃ δε γνωσει ἡ ἀγαπη· τῃ δε ἀγαπῃ ἡ κληρονομια.

um ihrer selbst willen, weil sie göttliche Wissenschaft ist[1]). Würde man dem Gnostiker beides zur Wahl vorlegen, die Gnosis und das ewige Heil, so würde er, vorausgesetzt daß beide trennbar wären, was nicht der Fall ist, ohne zu zaudern die Gnosis wählen; denn er würde mit Recht urtheilen, daß sie vorzuziehen sei[2]).

b) Und was von der Gnosis an sich gilt, das gilt auch von den guten Werken, welche der Gnostiker zu vollbringen hat. Nicht aus Furcht vor Strafe, noch in der Hoffnung auf eine dadurch zu gewinnende Belohnung thut der Gnostiker das Gute, sondern einzig deshalb, weil es gut ist. Furcht und Hoffnung sind bei ihm als Beweggrund zur Ausübung des Guten ausgeschlossen[3]). Selbst wenn ihm Gott erlauben würde, straflos eine böse Handlung zu vollbringen, ja wenn er überzeugt wäre, daß eine solche Handlung Gott verborgen bliebe, würde er sie doch nicht vollbringen, blos weil sie gegen die sittliche Forderung der Vernunft verstößt, blos weil sie böse ist[4]). Darum sind denn auch die guten Werke des Gnostikers wahrhaft vollkommene Werke (κατορθωματα), weil sie rein um des Guten willen geschehen, während die guten Werke des einfachen Gläubigen diese Vollkommenheit noch nicht aufweisen[5]).

c) Endlich ist der Gnostiker allen leidenden Gemüthsbewegungen (παθη) unzugänglich. Wenn diese auch, so weit sie der Vernunft unterworfen sind, an sich gut sind, so ist doch der vollkommene Mensch, der Gnostiker, von ihnen frei, und muß kraft seiner Vollkommenheit von ihnen frei sein. Er ist frei von jeglichem Schmerz, von jeglicher Freude; er kennt keinen Zorn, keine Eifersucht, keine irdische Liebe, keinen Haß, keine Begierde[6]). Nicht als ob es genüge, diese Gemüthsbewegungen zu beherrschen, sie zu mäßigen und in den gebührenden Schranken zu halten; nein der Gnostiker muß als solcher ganz frei von ihnen sein[7]). Gerade dadurch, daß er keine solche παθη in sich zuläßt,

1) Ib. l. 4, c. 22. p. 1345. Χρειας τινος ἑνεκα, ἱνα μοι τοδε γενηται, και τοδε μη γενηται, της ἐπιστημης ἐφιεσθαι της περι τον Θεον, οὐκ ἰδιον γνωστικου· ἀποχρη δ' αὐτῳ αἰτιατης θεωριας ἡ γνωσις αὐτη. Τολμησας γαρ εἰποιμ' ἀν, οὐ δια το σωζεσθαι βουλεσθαι την γνωσιν αἱρησεται ὁ δι' αὐτην την θειαν ἐπιστημην μεθεπων την γνωσιν.

2) Ib. l. c. p. 1345 sq. Εἰ γουν τις καθ' ὑποθεσιν προθειη τῳ γνωστικῳ, ποτερον ἑλεσθαι βουλοιτο, την γνωσιν του Θεου, ἡ την σωτηριαν την αἰωνιον· εἰη δε ταυτα κεχωρισμενα, παντος μαλλον ἐν ταυτοτητι ὀντα: οὐδε καθοτιουν διστασας, ἑλοιτ' ἀν την γνωσιν του Θεου, δι' αὐτην αἱρετην κρινας εἰναι την ἐπαναβεβηκυιαν της πιστεως δι' ἀγαπην εἰς γνωσιν ἰδιοτητα.

3) Ib. l. c. p. 1345.

4) Ib. l. c. p. 1356. Ὁθεν οὐδ' εἰ καθ' ὑποθεσιν ἐξουσιαν λαβοι παρα του Θεου πραττειν τα ἀπηγορευμενα, ἀτιμωρητος τε ὠν, οὐδ' εἰ και μισθον τα μακαρων ἀγαθα ληψεσθαι ἐπι τοισδε ἐπαγγελιαν προσλαβοι, ἀλλ' εἰ και λησεσθαι τον Θεον ἐφ' οἱς πραττει πεισθειη· (ὁπερ ἀδυνατον) πραξαι τι παρα τον λογον τον ὀρθον ἐθελησαι ποτ' ἀν, το ὀντως καλον και αἱρετον ἐξ ἑαυτου, και ταυτῃ ἀγαπητον εἰναι ἁπαξ ἑλομενος.

5) Ib. l. 6, c. 14, p. 336. Πασα πραξις γνωστικου κατορθωμα, του δε ἁπλως πιστου μεση πραξις λεγοιτ' ἀν, μηδεπω κατα λογον ἐπιτελουμενη, μηδε μην κατ' ἐπιστασιν κατορθουμενη.

6) Ib. l. 6, c. 9, p. 292 sq. — 7) Ib. l. c. p. 296.

wird er gleichförmig dem Herrn[1]). Kurz, der Gnostiker erhebt sich und muß sich erheben zur ἀπαϑεια. Durch diese gelangt er zu einer Art Göttlichkeit, indem er Gott, der seiner Natur nach ἀπαϑης ist, ähnlich wird[2]).

11. Man sieht, es ist viel Stoisches in dieser Schilderung des christlichen Gnostikers, und man wird sie nicht ohne weiteres als richtig hinnehmen können. Die Gnosis kann, so hoch auch ihr Werth angeschlagen werden mag, doch nicht als Selbstzweck betrachtet werden. Eben so wenig kann es zulässig sein, die ethischen Forderungen im Interesse der höchsten sittlichen Vollkommenheit derart zu steigern, daß das Motiv der Hoffnung auf ewige Belohnung und das Motiv der Furcht vor ewiger Strafe vollständig und grundsätzlich aus dem sittlichen Leben des vollkommenen Christen ausgeschlossen werden. Es würde dadurch das sittlich Gute von aller Zweckbeziehung zur höchsten Endbestimmung des Menschen losgelöst werden, was vom Standpunkte der christlichen Weltanschauung aus durchaus nicht gestattet ist. Der Gedanke schlägt allerdings in den stoischen Ideenkreis ein; aber dem Christenthum ist er fremd. Das Gleiche gilt von der ἀπαϑεια, die hier als das Ideal hingestellt wird, dem im Interesse der Erreichung der christlichen Vollkommenheit nachzustreben sei. Die gänzliche Ausrottung aller παϑη, aller Gemüthsbewegungen und Affekte fordert das Christenthum nicht. Sie wäre auch gar nicht möglich. Alle Gemüthsbewegungen gänzlich zum Schweigen zu bringen hieße nichts anderes, als das menschliche Herz tödten. Diese Forderung mochte der Stoicismus stellen; auf christlichem Standpunkte ist sie ausgeschlossen. Clemens kann also hier von Uebertreibung nicht freigesprochen werden. Doch wollen wir ihn darüber nicht zu streng beurtheilen. Seine Lehre von christlicher Gnosis ist, was die Grundsätze betrifft, richtig angelegt; wenn er in das Bild des Gnostikers fremdartige Züge eingewebt hat, so sind diese eben auszuscheiden; aber man darf deshalb nicht seine Gesammtlehre von der christlichen Gnosis verwerfen.

12. So viel über die Lehre des Clemens von der christlichen Gnosis. Wir haben nun noch einen Blick zu werfen auf seine theologischen und psychologischen Lehrsätze.

c) Theologie und Psychologie.

1. Seiner Wesenheit nach, lehrt Clemens, ist Gott über der Welt erhaben. Die Dinge der Welt haben zwar alle ihr Sein von Gott; aber ihr Sein ist nicht dasselbe mit dem göttlichen Sein; sie sind von Gott geschaffen. Ebenso ist Gott in seinem Ansichsein unbegreiflich für den menschlichen Verstand; er übersteigt in diesem Sinne unsere schwache Erkenntnißkraft. Wir

1) Ib. l. c. p. 293.

2) Ib. l. 7, c. 3, p. 417. Ναι μην ἑαυτον κτιζει και δημιουργει· προς δε, και τους ἐπαΐοντας αὑτου κοσμει, ἐξομοιουμενος Θεῳ ὁ γνωστικος· τῳ φυσει το ἀπαϑες κεκτημενῳ, το ἐξ ἀσκησεως εἰς ἀπαϑειαν συνεσταλμενον, ὡς ἑνι μαλιστα, ἐξομοιων· και ταυτα ἀπερισπαστως προσομιλων τε και συνων τῳ Κυριῳ. l. 4, c. 13. τουτῳ δυνατον τῳ τροπῳ, τον γνωστικον ἠδη γενεσϑαι ϑεον. . . . δι' ἀπαϑειαν ϑεουμενος.

können ihn zwar erkennen; aber nicht begreifen[1]). Wir erkennen mehr, was er nicht ist, als was er ist[2]). Ob wir ihn das Gute, das Eine, den Seienden, ja Geist, Gott, Schöpfer, Herr oder Vater nennen: all diese Benennungen drücken nicht sein Wesen aus, wie es an sich ist; wir gebrauchen diese schönen Namen nur, damit unser Verstand etwas habe, woran er sich halten könne in der Betrachtung Gottes[3]).

2. Gott ist aber auch eine „heilige Trias", d. h. es sind in der Gottheit drei Personen zu unterscheiden: der Vater, der Sohn und der heilige Geist. Es ist Ein Vater aller Dinge, sagt Clemens, und so auch Ein Logos Aller, und endlich Ein heiliger Geist, derselbe überall[4]). Gott (der Vater) ist der Unbegreifliche; der Sohn dagegen ist die Weisheit, die Wissenschaft, die Wahrheit, und Alles, was damit verwandt ist. Er ist nicht dasselbe Eine, wie der Vater, aber auch nicht das Viele, in Unterschied und Gegensatz auseinandergehende, sondern das All-Eine, von dem Alles kommt. Darum heißt er, der Logos, auch das Alpha und Omega, weil Alles von ihm ausgeht und zu ihm zurückkehrt[5]). Der heilige Geist endlich ist das Licht der Wahrheit, das wahre Licht ohne Schatten und Dunkelheit, der Geist des Herrn, welcher, ohne sich zu theilen, Allen sich mittheilt, die durch den Glauben geheiligt werden[6]).

3. Auf der Erde ist das vornehmste Wesen der Mensch; im Himmel der Engel. Aber die vollkommenste, die heiligste, die vortrefflichste, die königlichste, die wohlthätigste Natur ist die Natur des göttlichen Sohnes; sie steht dem alleinigen Allherrscher am nächsten. Sie ist die höchste Unübertrefflichkeit; sie ordnet und leitet Alles auf's beste nach dem Willen des Vaters, mit unermüdlicher und unerschöpflicher Macht sich bethätigend, und mit Erkenntniß der geheimsten und verborgensten Gedanken wirkend. Denn niemals verläßt der Sohn Gottes seine erhabene Warte, auf welcher er Alles sieht; er ist nicht zertheilt, nicht in sich

---

1) Ib. l. 5, c. 10, p. 100. Ὁ Θεος ὑπερ πασαν φωνην και παν νοημα και πασαν ἐννοιαν (ἐστιν).

2) Ib. l. 5, c. 11, p. 109.

3) Ib. l. 5, c. 12, p. 121. Κἀν ὀνομαζωμεν αὐτον (τον Θεον) ποτε οὐ κυριως· καλουντες ἠτοι ἑν, ἡ τἀγαθον, ἡ νουν, ἡ αὐτο το ὀν, ἡ Πατερα, ἡ Θεον, ἡ Δημιουργον, ἡ Κυριον, οὐχ ὡς ὀνομα αὐτου προφερουμενοι λεγομεν, ὑπο δε ἀποριας ὀνομασι καλοις προσχρωμεθα, ἱν' ἐχῃ ἡ διανοια, μη περι ἀλλα πλανωμενη, ἐπερειδεσθαι τουτοις· οὐ γαρ το καθ' ἑκαστον μηνυτικον του Θεου, ἀλλα ἀθροως ἁπαντα ἐνδεικτικα της του παντοκρατορος δυναμεως.

4) Paedag. l. 1, c. 6, p. 300. Ὦ θαυματος μυστικου! εἱς μεν ὁ των ὁλων πατηρ· εἱς δε και ὁ των ὁλων λογος· και το πνευμα το ἁγιον ἑν, και το αὐτο πανταχου.

5) Strom. l. 4, c. 25, p. 1365. Ὁ μεν οὐν Θεος, ἀναποδεικτος ὠν, οὐκ ἐστιν ἐπιστημονικος· ὁ δε Υἱος σοφια τε ἐστι, και ἐπιστημη, και ἀληθεια, και ὁσα ἀλλα τουτῳ συγγενη... Και δη οὐ γινεται ἀτεχνως ἑν ὡς ἑν, οὐδε πολλα ὡς μερη ὁ Υἱος, ἀλλ' ὡς παντα ἑν· ἐνθεν και παντα· κυκλος γαρ ὁ αὐτος πασων των δυναμεων εἰς ἑν εἱλουμενων και ἑνουμενων· δια τουτο »Α και Ω« ὁ λογος εἰρηται· οὐ μονου το τελος ἀρχη γινεται, και τελευτᾳ παλιν ἐπι την ἀνωθεν ἀρχην, οὐδαμου διαστασιν λαβων.

6) Ib. l. 6, c. 16, p. 364.

auseinander geschieden; er geht nicht von einem Orte zum anderen; er ist vielmehr überall zu gleicher Zeit gegenwärtig; er ist in keiner Weise beschränkt und umschrieben; er ist ganz Geist, ganz väterliches Licht, ganz Auge; er sieht Alles, hört Alles, weiß Alles und durchforscht mit Macht alle Mächte[1])."

4. Man hat aus dem Satze: „Die Natur des Sohnes stehe dem Allherrschenden am nächsten", den Schluß gezogen, daß Clemens die Natur des Sohnes von der des Vaters trenne und sie dem letzteren subordinire, wornach ihm also der Irrthum des Subordinationismus zugeschrieben wird. Allein das läßt sich mit Grund nicht behaupten. Dem Sohne Gottes werden ja in der angezogenen Stelle lauter göttliche Eigenschaften beigelegt. Das ist nur möglich unter der Voraussetzung der Einwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Clemens kann also unmöglich die Natur des Sohnes von der des Vaters scheiden wollen; denn die göttliche Natur läßt sich nicht verdoppeln; das wußte Clemens recht wohl. Er kann hier „Natur" nur im Sinne von „Person" nehmen, wie denn beide Begriffe vor und theilweise auch noch nach dem nicänischen Concil vielfach für einander gesetzt wurden. Dann ist der Sinn des gedachten Satzes einfach der: die Person des Sohnes steht der Person des Vaters am nächsten: was man ja immerhin sagen kann, wenn auch die Ausdrucksweise nicht ganz correkt ist.

5. Damit stimmen auch alle weiteren Lehrbestimmungen über den göttlichen Logos, welche wir bei Clemens treffen, überein. So sagt er unter Anderem: „Der göttliche Logos ist als wahrhaftiger Gott dem Herrn aller Dinge vollkommen gleich; denn er ist ja sein Sohn und der Logos in Gott[2])." Und den Παιδαγωγος schließt Clemens in folgender Weise ab: „Sei gnädig, o Erzieher, Vater, Führer Israels, Vater und Sohn, beide Eins, Herr, deinen Kindern! Verleihe uns, daß wir, nachdem wir die Wellen der Sünde überschifft, und in deine heilige Stadt gekommen sind, ruhig mit deinem heiligen Geiste verweilen, und Tag und Nacht bis zum Tage der Vollendung Lob und Danksagung bringen dem Einen Vater und Sohn, dem Sohn und dem Vater, dem Sohne als unserem Erzieher und Lehrer, zugleich mit dem heiligen Geiste — dem alleinen Gott, in welchem Alles, durch welchen Alles Eins, durch welchen auch die Ewigkeit ist[3])!"

6. Was die menschliche Seele betrifft, so unterscheidet Clemens nach Art

---

1) Ib. l. 7, c. 2, p. 408. Τελειωτατη δη και ἁγιωτατη και κυριωτατη και ἡγεμονικωτατη και βασιλικωτατη και εὐεργετικωτατη ἡ Υἱου φυσις, ἡ τῳ μονῳ παντοκρατορι προσεχεστατη. Αὑτη ἡ μεγιστη ὑπεροχη, ἡ τα παντα διατασσεται κατα το θελημα του Πατρος, και το παν ἀριστα οἰακιζει, ἀκαματῳ και ἀτρυτῳ δυναμει παντα ἐργαζομενη, δι' ὡν ἐνεργει τας ἀποκρυφους ἐννοιας ἐπιβλεπουσα. Οὐ γαρ ἐξισταται ποτε της αὑτου περιωπης ὁ Υἱος του Θεου· οὐ μεριζομενος, οὐκ ἀποτεμνομενος, οὐ μεταβαινων ἐκ τοπου εἰς τοπον, παντη δε ὡν παντοτε, και μηδαμη περιεχομενος· ὁλος νους, ὁλος φως πατρῳον, ὁλος ὀφθαλμος, παντα ὁρων, παντα ἀκουων, εἰδως παντα, δυναμει τας δυναμεις ἐρευνων.

2) Cohort. ad Gentes, c. 10, p. 228. Ὁ θειος Λογος, ὁ φανερωτατος ὀντως Θεος, ὁ τῳ Δεσποτῃ των ὁλων ἐξισωθεις, ὁτι ἠν υἱος αὐτου, και »ὁ Λογος ἠν ἐν τῳ Θεῳ«.

3) Paedag. l. 3, p. 680 sq.

der Stoiker zwei Theile der Seele, das ἄλογον μερος und das ἡγεμονικον. Das erstere scheidet sich aus in die fünf Sinne, in das Sprachvermögen, in die Zeugungskraft und in den Lebensgeist des Fleisches. Das ἡγεμονικον μερος dagegen umfaßt die Erkenntniß und Willenskraft. Ihr fällt naturgemäß die Herrschaft über die niederen Kräfte zu. Darüber setzt sich der göttliche Geist auf, welcher durch den Glauben der Seele sich mittheilt und ihr eine höhere (übernatürliche) Signatur aufprägt. Das göttliche Gesetz vertheilt sich in der Weise auf die beiden Lebenskreise im Menschen, daß die Gesetze der zweiten Gesetzestafel auf das ἄλογον, die der ersten dagegen auf das ἡγεμονικον μερος sich beziehen[1]). Weiter finden wir bei Clemens in Bezug auf Psychologie nichts Eigenthümliches.

7. Wir glauben im Bisherigen wenigstens die Hauptpunkte der Clementinischen Doctrin ausgeführt zu haben. Blicken wir nun noch einmal zurück auf diese Ausführungen, so haben wir alle Ursache, die große Gelehrsamkeit und den tiefen und umfassenden philosophischen Blick dieses Mannes anzuerkennen und zu bewundern. Eusebius von Cäsarea nannte ihn „einen wunderbaren Mann, der mit Erfahrung und Weisheit in allen Dingen ausgestattet gewesen"[2]). Hieronymus hielt ihn für den gelehrtesten aller Väter und sagt, „daß seine ausgezeichneten Schriften voll Beredsamkeit und Erudition in den göttlichen und menschlichen Wissenschaften seien[3]). Sie haben nicht zu viel gesagt. Clemens verdient wirklich dieses Lob.

8. Zwei Aufgaben waren es, welche die damalige Zeit den christlichen Gelehrten stellte. Die erste ging dahin, den wissenschaftlich gebildeten Heiden den Weg zum Christenthum zu bahnen, sie von der (heidnischen) Philosophie zum christlichen Glauben herüberzuleiten. Diese Aufgabe glaubte Clemens dadurch am besten lösen zu können, daß er den Werth und die Bedeutung der heidnischen Philosophie, so weit sie darauf Anspruch machen konnte, ganz und voll anerkannte, zugleich aber stets auf die Erhabenheit der christlichen Doctrin über alle griechische Weisheit hinwies und selbe begründete. Demgemäß knüpft er überall an die philosophischen Ideen der Griechen an, und sucht von diesen ausgehend die gebildeten Heiden in das Verständniß der christlichen Wahrheit einzuführen, sowie letztere in ihrer ganzen Größe ihnen vor Augen zu stellen. So suchte er dem Christenthume Macht über die Geister und eine ehrfurchtgebietende Stellung zu verschaffen, und alle zur Anerkennung der christlichen Wahrheit zu bewegen.

9. Die zweite Aufgabe der christlichen Gelehrten jener Zeit mußte darin bestehen, der häretischen Gnosis entgegenzuarbeiten, und die Christen gegen das verführerische Treiben derselben zu schützen. Dies konnte geschehen entweder durch Widerlegung der gnostischen Lehrmeinungen, oder dadurch, daß man positiv zu Werke ging, und der falschen häretischen, die wahre, christliche

---

1) Strom. l. 6, c. 16, p. 360.

2) Praep. evang. l. 1, c. 2.

3) Comment. in Daniel. c. 19 — Ep. 83 ad Magnum.

Gnosis gegenüberstellte. Letzteren Weg hat Clemens betreten. Der rationalistischen Tendenz der häretischen Gnosis gegenüber gründet er die wahre christliche Gnosis auf den Glauben, indem er ihn als die Grundlage und die Voraussetzung aller höheren christlichen Erkenntniß betrachtet. Der Unterschied zwischen Glauben und Wissen steht ihm fest; aber er weiß Nichts von einem Gegensatze zwischen beiden; vielmehr „ist eben dieses der leitende Gedanke in allen seinen Ausführungen, daß der Glaube der Wissenschaft fähig sei, und daß in der Verbindung beider die höchste Art der Erkenntniß zu Stande komme."

10. Und so haben wir denn in der Doctrin des Clemens ein Bild jener ursprünglichen Philosophie und Theologie vor uns, wie sie sich auf den Katechetenschulen, namentlich auf der Alexandrinischen, ausgebildet hat. Es ist Clemens, welcher die Grundzüge derselben entworfen hat. Ihm gebührt daher, wie Möhler mit Recht sagt[1]), das Verdienst, daß er, der erste, auf gründliche wissenschaftliche Bildung unter den Christen drang und das Studium der Philosophie in Aufnahme zu bringen strebte, um das Christenthum siegreich gegen die Angriffe der heidnischen Gelehrten zu vertheidigen, und eine selbstständige christliche Wissenschaft zu begründen.

11. Unter den Schülern des Clemens ist der berühmteste

2. Origenes.

a) Sein Leben und seine Schriften.

1. In Alexandrien um das Jahr 185 von christlichen Eltern geboren erhielt Origenes von seinem wissenschaftlich gebildeten Vater Leonidas von Kindheit an eine christliche Erziehung. Als Knabe mußte er täglich einige Stellen der heiligen Schrift auswendig lernen und hersagen, und er zeigte schon frühzeitig ein sinniges Verständniß derselben. Er besuchte dann die Lehrvorträge der beiden Katecheten Pantänus und Clemens, welche den Grund zu seiner späteren hohen Gelehrsamkeit legten. Als unter Septimius Severus (202) die Christenverfolgung ausbrach, wurde auch sein Vater Leonidas zum Tode geschleppt. Der Sohn forderte nicht blos den Vater zur Standhaftigkeit auf, sondern wollte selbst mit ihm in den Tod für den Glauben gehen; nur durch Verbergen aller seiner Kleider konnte es die Mutter verhindern. Nach dem Tode seines Vaters gerieth dessen Familie in Armuth, da der Staat das ganze Vermögen einzog. Sie wurde nun von einer reichen und angesehenen Matrone in ihr Haus aufgenommen. Diese hatte jedoch einen häretischen Lehrer (Gnostiker) im Hause; von ihm war Origenes manchen Versuchungen ausgesetzt; er ließ sich aber in keine Gemeinschaft mit ihm ein.

2. Gestählt durch diesen Kampf widmete er sich mit um so größerem Eifer den Studien, und machte in diesen solche Fortschritte, daß er schon in seinem 18. Jahre, noch als Laie, von seinem Bischofe Demetrius an Stelle seines Lehrers Clemens, der sich vor der Verfolgung hatte flüchten müssen, zum Vor-

1) Patrologie, S. 450 f.

steher der Katechetenschule von Alexandrien ernannt wurde. Origenes wirkte an dreißig Jahre in dieser Stellung mit größtem Ruhme und reichstem Erfolge. Rastlos waren seine Bemühungen, zugleich seinem Amte zu genügen, und den Martyrern beizustehen. Er lebte äußerst mäßig, arbeitete fast Tag und Nacht und gönnte nur wenige Stunden dem Schlafe auf hartem Lager. Der Eifer, mit welchem er die sittliche Selbstvervollkommnung sich angelegen sein ließ, trieb ihn zu einer That, die sich im Angesichte der christlichen Moral nicht rechtfertigen läßt — zur Selbstentmannung, die er freilich später selbst als ungerechtfertigt anerkannt und bereut hat.

3. Da ihn sein Amt in vielfache Berührung mit den heidnischen Philosophen brachte, so machte dies ihm eine genaue Kenntniß der philosophischen Systeme nöthig. Er besuchte deshalb in seinem 24. Jahre noch die Schule eines berühmten Philosophen Alexandriens, wahrscheinlich des Ammonius Sakkas, des Begründers des Neuplatonismus, und wurde so mit dieser Philosophie selbst, sowie mit dem Philonismus vertraut. Um das Jahr 212 reiste Origenes nach Rom, um, wie er selbst sagt, την ἀρχαιοτατην Ῥωμαιων ἐκκλησιαν zu sehen, kehrte aber bald wieder nach Alexandrien zurück. Von nun an begann seine großartige literarische Thätigkeit, zu welcher ihn sein Freund Ambrosius, den er vom Gnosticismus zum Christenthum bekehrt hatte, unablässig drängte, aber auch mit seinem Vermögen hochherzig unterstützte. Er hielt ihm sieben Geschwindschreiber und ebenso viele Abschreiber und einige junge Mädchen, welche das von ihm Dictirte in's Reine zu schreiben hatten. So konnte Origenes sein großes Bibelwerk, die Hexapla, in Angriff nehmen und mehrere biblische Commentare ausarbeiten.

4. Als Kaiser Caracalla späterhin nach Alexandrien kam und wegen gewisser Spottgedichte, die auf ihn gemacht worden, unter den Gelehrten daselbst ein großes Blutbad anrichtete, floh Origenes nach Palästina zu seinen Freunden, den Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea, welche ihm große Ehre erwiesen, und ihn aufforderten, in ihren Kirchen öffentliche Vorträge zu halten, obgleich er noch Laie war. Sein Bischof Demetrius mißbilligte dieses und rief ihn zurück. Um das Jahr 228 wurde Origenes eingeladen, eine gefährliche kirchliche Spaltung in Achaia beizulegen. Mit Empfehlungsschreiben seines Bischofes reiste er über Palästina dahin. Auf seiner Hinreise geschah es zu Cäsarea, daß er auf Veranlassung der beiden obengenannten Bischöfe zum Presbyter ordinirt wurde. Darauf setzte er seine Reise fort und kehrte nach zwei Jahren nach Alexandrien wieder zurück.

5. Von jener Ordination datiren die widrigen Schicksale des berühmten Lehrers. Sein Bischof Demetrius zeigte sich wegen derselben über ihn äußerst aufgebracht, tadelte brieflich die beiden Bischöfe, die ihn ordinirt hatten, und berief nach der Rückkehr des Origenes eine Synode ägyptischer Bischöfe nach Alexandrien (231 oder 232), welche ihn des Lehramtes entsetzte und aus der Kirche von Alexandrien ausschloß, sowie darauf eine zweite, welche ihn auch der Priesterwürde für verlurstig erklärte, und diese Beschlüsse durch encyklische Schreiben allen Kirchen bekannt machte. Wahrscheinlich hielten die Bischöfe

den Origenes wegen seiner Selbstentmannung für inhabil zur priesterlichen Ordination, und sahen daher den Empfang der letzteren von Seite des Origenes für ein kirchliches Vergehen, für ein Sakrilegium an. Dazu kam, daß er sich in einer fremden Diöcese, welcher er nicht angehörte, hatte weihen lassen.

6. Origenes fand eine neue Heimath in Palästina bei seinen obenerwähnten Freunden, und gründete zu Cäsarea eine neue Schule, welche von zahlreichen Schülern und selbst aus weiter Ferne, unter andern später berühmt gewordenen Männern auch von Gregor Thaumaturgus und seinem Bruder Athenodorus besucht wurde. Er setzte seine rastlose literarische Thätigkeit fort. Er konnte dieses um so unbehinderter, als die Bischöfe von Palästina, Phönicien, Arabien und Achaia seine Verurtheilung nicht anerkannten, und ihn nicht blos das theologische Lehramt weiterhin ausüben ließen, sondern ihm auch gestatteten, in den Kirchen Vorträge zu halten. Außerdem unternahm er auch mehrfache Reisen, und wurde vielfach zu kirchlichen Verhandlungen beigezogen. Vorübergehend kehrte er i. J. 233 nach dem Tode des Bischofs Demetrius nach Alexandrien zurück; jedoch war hier seines Bleibens nicht mehr, wiewohl sein ehemaliger Schüler Heraklas den bischöflichen Stuhl bestiegen hatte.

7. Als i. J. 249 die Decische Christenverfolgung ausbrach, wurde auch Origenes zu Tyrus gefänglich eingezogen. Ein schweres Eisen um den Hals wurde er in den Folterblock gespannt und mit dem Feuertode bedroht. Seine Standhaftigkeit wurde aber nicht gebrochen. Bischof Dionysius von Alexandrien, der Nachfolger des Heraklas, tröstete und ermunterte seinen ehemaligen Lehrer zum standhaften Ausharren und gewährte ihm die Gemeinschaft seiner Kirche. Wieder frei geworden, da die Verfolgung rasch mit dem Tode des Kaisers vorübergegangen, starb der siebzigjährige Bekenner, wie man Ursache hat zu glauben, an den Folgen der an ihm verübten, furchtbaren Mißhandlungen i. J. 254.

8. Origenes zeichnete sich wie durch hohe Genialität, so auch durch eine immense Arbeitskraft aus. Man nannte ihn deshalb den „Mann von Stahl" (ἀδαμαντινος — adamantinus) oder auch den Mann „mit ehernen Eingeweiden" (χακεντερος). Auch seine Productivität war eine beispiellose. Nach Epiphanius soll er 6000 Schriften verfaßt, und nach Hieronymus mehr geschrieben haben, als Jemand lesen kann, über 1000 Homilien in den Kirchen gehalten und außerdem zahllose Commentare zur heiligen Schrift hinterlassen haben. Die Berichte sind allerdings augenscheinlich übertrieben; aber soviel ist daraus ersichtlich, daß die literarische Thätigkeit des Origenes eine ganz außerordentlich fruchtbare war. Leider ist wohl ein großer Theil seiner Schriften zu Grunde gegangen. Was wir von ihm noch besitzen, zerfällt in biblische, dogmatisch-philosophische und apologetische Schriften. Dazu kommen noch praktische Abhandlungen und Briefe.

a) Die biblischen Arbeiten des Origenes zerfallen in kritische und exegetische. Zu jenen gehört die Hexapla, in welcher der Originaltext und dessen Uebersetzungen in sechs Columnen (daher Hexapla) zusammengestellt sind. Die exegetischen Schriften sind

theils Commentare oder fortlaufende Erklärungen, theils Homilien an das Volk über einzelne oder mehrere Schriftstellen mit moralischer Nutzanwendung, theils Scholien oder kurze Erklärungen mehr oder minder schwieriger Stellen. Was seine exegetische Methode betrifft, so unterschied er einen dreifachen Sinn: den buchstäblichen oder historischen, den moralischen und den mystisch-pneumatischen. Jener gibt den Verlauf der irdischen Geschichte, der moralische enthält Vorschriften für das sittliche Leben, der pneumatische endlich weist auf die geistige Welt, und vermittelt die tiefere, gnostische Erkenntniß. In der Erforschung dieses pneumatischen Sinnes sah Origenes die höchste Aufgabe erleuchteter Schrifterklärung.

b) Von den dogmatisch-philosophischen Werken des Origenes sind mehrere, wie z. B. die Stromata, ein Werk über die Anferstehung, über den freien Willen, u. s. w. zu Grunde gegangen. Das Hauptwerk aber ist, zwar nicht im Original (einige Fragmente abgerechnet), aber doch in der freilich etwas freien lateinischen Uebersetzung des Rufinus erhalten. Es führt den Titel: „Von den Grundlehren" (περι ἀρχων — de principiis), und ist von Origenes schon frühzeitig in Alexandrien geschrieben worden. Es besteht aus einer Einleitung und vier Büchern, und handelt von Gott und seinen Eigenschaften, von den drei göttlichen Personen, von der Geisterwelt, insbesondere von dem Abfall der Geister; dann von der sichtbaren Welt, ihrem Ursprunge und ihrer Erhaltung durch Gott, von der Offenbarung Gottes im A. T.; von der Incarnation des Logos, der Sendung und Wirksamkeit des heiligen Geistes, von der Seele, der Auferstehung des Fleisches, von der Strafe der Bösen und der Belohnung der Guten, vom freien Willen und den Versuchungen, dem Ende der Welt und von der Inspiration der heiligen Schrift. Die Lehrsätze, welche er in diesen verschiedenen Materien aufstellt, sucht er überall nicht blos positiv aus der heiligen Schrift, sondern auch speculativ durch Vernunftbeweise zu begründen. Das philosophische Moment tritt also hier ganz besonders hervor, und daher steht für unsern Zweck dieses Werk des Origenes oben an.

c) Was endlich die apologetischen Werke des Origenes betrifft, so ist uns auch hier gerade das Hauptwerk erhalten. Es ist dieses die Schrift „gegen Celsus" (κατα Κελσου — contra Celsum) in acht Büchern. Der Philosoph Celsus hatte nämlich, wie bereits früher erwähnt worden[1]), unter Kaiser Marcus Aurelius (161—180) eine heftige Schrift, „wahres Wort" (λογος ἀληθης) betitelt, gegen die Christen verfaßt, und darin Alles zusammengetragen, was die Juden und die Heiden und Celsus selbst gegen das Christenthum einzuwenden oder daran auszusetzen hatten. Diese Schrift hatte noch immer großes Ansehen bei den Heiden, da ihr von den Christen noch keine Widerlegung entgegengesetzt worden war. Ueber Aufforderung seiner Freunde legte nun Origenes in Rücksicht auf die Schwachen im Glauben Hand an das Werk. Er folgt dem Gegner Schritt für Schritt, führt seine Einwendungen und Anklagen auf, und widerlegt sie dann mit ruhigem Ernste, aber mit großer dialectischer Kunst und reicher historischer und biblischer Erudition. Es ist diese Apologie wie die umfangreichste, so auch vielleicht die beste aller alten Vertheidigungsschriften des Christenthums[2]).

Dazu kommen dann noch eine Schrift „vom Gebete" (περι εὐχης — de oratione), eine „Ermunterung zum Martyrium" (λογος προτρεπτικος εἰς μαρτυριον — oxhortatio ad martyrium) und zwei Briefe an Julius Afrikanus und Gregor Thaumaturgus.

9. Origenes verkennt nicht, daß man nur dann, wenn man auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens unerschütterlich feststehe, zur richtigen Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge gelangen könne. Von der Glaubensregel der Kirche, die sie von den Aposteln empfangen, müsse man

1) Oben S. 9 f. — 2) Vgl. Nirschl, a. a. O. Bd. 1. S. 225 ff.

ausgehen; von ihr dürfe man nicht abgehen, wenn man nicht in Irrthum gerathen wolle[1]). Ungeachtet dieses unstreitig richtigen Standpunktes ist aber Origenes doch von Irrthümern nicht frei geblieben. Namentlich treten solche Irrthümer hervor in dem Werke: De principiis. Rufinus hat in seiner Uebersetzung manche anstößige Stellen absichtlich gemildert oder geändert; aber auch so konnten die Irrthümer nicht völlig beseitigt werden. Origenes selbst scheint den Widerspruch mancher seiner Behauptungen mit dem christlichen Glaubensbewußtsein wohl gefühlt zu haben; denn er wollte diese Schrift, eine seiner frühesten Arbeiten nicht veröffentlichen; er billigte später manche von deren Sätzen selbst nicht mehr; vieles in derselben behauptet er auch nur vermuthungsweise, indem er es als bloße Meinung hinstellt, über welche jeder denken könne, was er wolle[2]).

10. Suchen wir denn in das Lehrsystem des Origenes einzudringen, und über selbes uns zu verständigen!

b) Theologie.

1. Was zuerst die Natur oder Wesenheit Gottes betrifft, so hält es Origenes vor Allem für erforderlich, den Häretikern gegenüber zu beweisen, daß Gott kein körperliches und sichtbares Wesen sei[3]). Wäre Gott körperlicher Natur, dann wäre er ein zusammengesetztes Wesen; wenn aber dieses, dann wären die Theile, aus denen er zusammengesetzt ist, früher als er selbst; er wäre somit nicht mehr das erste Wesen; er wäre nicht mehr Gott[4]). Darum ist denn auch Gott mit dem leiblichen Auge nicht sichtbar; er ist wie der absolut Unkörperliche so auch der absolut Unsichtbare. Nur mit dem Auge des Geistes vermögen wir ihn zu erblicken, und auch da nicht unmittelbar[5]). Nur die Betrachtung der Werke seiner Allmacht und Weisheit führt uns zu ihm; nur aus dem Dasein und aus der Schönheit der Werke Gottes läßt sich sein Dasein erschließen, und können wir zur Erkenntniß des Vaters aller Dinge emporsteigen[6]).

2. Gott ist also, weil unkörperlich, ein absolut einfaches Wesen, eine absolute μονας oder ἑνας. Er ist weder Theil, noch Ganzes; er läßt weder ein Größeres, noch ein Kleineres in sich zu; alles zeitliche und räumliche

---

1) De principiis, prooemium. (ed. Migne.)

2) Ib. l. 1, c. 6, 1. Quae quidem a nobis etiam cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et pertractantibus, quam pro certo et definito statuentibus . . . Nunc autem disputandi specie magis, quam definiendi, prout possumus, exercemur.

3) De princ. l. 1, c. 1, 1 sqq.

4) Ib. l. 1, c. 1, 6. p. 126. — 5) Ib. l. 1, c. 1, 5.

6) Ib. l. 1, c. 1, 6. p. 124. Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturae opera divinae providentiae et ars universitatis hujus ad comparationem ipsius substantiae et naturae. Quia ergo mens nostra ipsum per seipsum Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligit.

Dasein ist von ihm ausgeschlossen[1]). Er ist über Allem erhaben, was wir mit Sinn und Vernunft zu erkennen vermögen; er ist unbegreiflich und übersteigt an Würde und Größe seiner Vollkommenheit alle unsere Schätzung[2]). Er ist unveränderlich und unwandelbar[3]). Seine Macht ist größer, als alle andere Macht; er vermag Alles; nur das kann er nicht thun, was seiner absoluten Vollkommenheit widerstreitet, wie solches vom Bösen gilt. Aber das ist nicht eine Unvollkommenheit, sondern es ist vielmehr ein Beweis für die unendliche Vollkommenheit Gottes[4]). Gott ist der Urgrund aller Dinge sowohl als auch aller Dinge höchster Zweck; Alles geht von ihm aus und kehrt zu ihm wieder zurück[5]). Gott ist absoluter, allumfassender Geist[6]).

3. Es ist nur Ein Gott. Eine Vielheit von Göttern anzunehmen, ist absurd. Wie sollte auch die einheitliche Ordnung, die wir in der Welt erkennen, denkbar sein ohne die Voraussetzung Eines Ordners[7])! Die Häresie behauptet, Güte und Gerechtigkeit seien unvereinbar miteinander, und glaubt demgemäß zwei Götter annehmen zu müssen, einen gütigen und einen gerechten. Aber das ist widersinnig. Schon an und für sich genommen stehen Güte und Gerechtigkeit miteinander nicht in Widerspruch, da beide in gleicher Weise Tugenden sind, und keine Tugend der andern widerstreitet, keine incompatibel mit der andern ist. Oder ist es denn böse, oder auch nur gleichgiltig, gerecht zu sein? Gewiß nicht. Wenn also schon an und für sich Güte und Gerechtigkeit sich gegenseitig nicht widerstreiten: wie sollten sie denn in Gott miteinander sich nicht vertragen? Nein, im Gegentheil, Gott wäre nicht gut, wenn er nicht gerecht, und nicht gerecht, wenn er nicht gut wäre[8]).

4. Es kommt aber, wenn es sich um Gott handelt, nicht blos seine Natur oder Wesenheit, sondern auch seine Dreipersönlichkeit in Betracht. Und auch darüber verbreitet sich Origenes; d. h. er sucht auch eine speculative Auffassung des trinitarischen Lebens Gottes zu gewinnen. Da begegnen uns denn in den Schriften des Origenes verschiedenartige Ausführungen. Die einen scheinen ganz correkt zu lauten, und sich vollkommen mit dem Glaubensbewußtsein der Kirche zu decken. Die anderen dagegen sind von der Art, daß sie kaum von Irrthum freigesprochen werden können, oder wenigstens die Keime gefährlicher Irrthümer in sich schließen. Wir wollen die hauptsächlichsten dieser

---

1) Ib. l. 1, c. 1, 6. Deus est intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονας, et ut ita dicam ἑνας, et mens, ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est.

2) Ib. l. 1, c. 1, 5. Dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse et inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo, quod sensimus necesse est credi.

3) C. Cels. l. 1, c. 21. — 4) Ib. l. 3, c. 70. — 5) De princ. l. 1, 8, 3.

6) Ib. l. 1, c. 1, 6. Deus totus mens est.

7) C. Cels. l. 1, c. 23. — 8) De princ. l. 2, c. 5, 3.

Ausführungen der einen und der anderen Categorie im Folgenden darlegen, um ein Gesammtbild der origenistischen Gotteslehre zu entwerfen.

5. Indem Origenes den Spruch: „Trinke Wasser aus der Quelle dreier Brunnen!“ (Prov. 5, 15) allegorisch deutet, sagt er: „Wenn wir untersuchen wollen, welches die Eine Quelle dieser verschiedenen Brunnen sei, so meine ich, die Kenntniß des ungezeugten Vaters sei einer von den Brunnen, die Kenntniß des Sohnes der andere, und die Kenntniß des heiligen Geistes endlich der dritte. Denn der Sohn ist ein anderer als der Vater, nicht derselbe, und der heilige Geist ein anderer, als der Vater und Sohn. Die Mehrzahl der Brunnen bezieht sich also auf die persönliche Verschiedenheit von Vater, Sohn und heiliger Geist. Aber diese mehreren Brunnen haben nur Eine Quelle, d. h. die göttliche Trinität ist nur Einer Substanz, Einer Natur[1]).“ „Einen Gott also müssen wir bekennen, und in demselben Bekenntnisse Vater, Sohn und den heiligen Geist annehmen. Das ist die τριας ἀρχικη, die τριας προσκυνητη, welcher Alles unterworfen ist[2]).“

6. Der Sohn ist gezeugt aus der Substanz des Vaters, nicht aus Nichts hervorgebracht[3]). Von dem Begriff dieser Zeugung ist aber alle körperliche Vorstellung ferne zu halten, und darum darf nicht angenommen werden, daß der Sohn in der Zeugung von der Substanz des Vaters sich abgelöst habe. Seine Persönlichkeit ist nicht eine außer-, sondern eine innergöttliche. Wie Licht aus dem Lichte, wie der Wille aus dem Geiste hervortritt, ohne von ihm sich abzuscheiden, so geht der Sohn aus dem Vater hervor; denn untheilbar ist ja die göttliche Natur des Vaters. Unverändert bleibend und einen Samen des Wortes hervorbringend ward der Vater Vater des Sohnes[4]).

7. Aber auch aller zeitliche Anfang ist von der Geburt des Sohnes aus dem Vater fern zu halten[5]). Der Sohn ist gleich ewig mit dem Vater[6]). Der Zeugungsact ist nicht ein transitorischer, sondern ein ewig gegenwärtiger, successionsloser, semel et simul sich vollziehender Act. Wenn es in der heiligen Schrift heißt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt,“ so ist dieses „heute“ hier so viel wie „immer“; denn „es gibt bei Gott keinen Abend und keinen Morgen, sondern, daß ich so sage, die mit dem ungezeugten und ewigen Leben zugleich sich ausdehnende Zeit ist der „heutige“ Tag, an welchem der Sohn gezeugt worden. Es wird also kein Anfang der Zeugung gefunden, wie auch nicht des Tages[7]).“

8. Der Sohn ist endlich dem Vater in Allem gleich. „Alles, was im Vater ist, sagt Origenes, ist auch im Sohne[8]); beide sind ja Ein Gott[9]).“

---

1) In Num. Hom. 12, 1. — 2) In Matth. T. 15, n. 31.

3) De princip. l. 1, c. 2, 2. — l. 4, c. 28.

4) Ib. l. 1, c. 2, 4. 6. — l. 4, c. 28.

5) Ib. l. 4, 28. — 6) Ib. l. 1, c. 2, 2. — l. 4, 28. — 7) In Joh. T. 1, n. 32.

8) In Jerem. Hom. 8, n. 2. Παντα, ὁσα του Θεου, τοιαυτα ἐν αὐτῷ (τῷ λογῷ) ἐστιν.

9) C. Cels. l. 8, c. 12.

Darum ist auch der Wille Gottes in dem Willen des Sohnes ungeschieden und ungetrennt von dem Willen des Vaters; so zwar, daß es nicht zwei Willen sind, sondern nur Ein Wille: welcher Eine Wille der Grund ist, warum der Sohn sagen konnte: „Ich und der Vater sind Eins[1]).“ „Nicht der Gott aller Dinge allein ist groß; denn er hat seine eigene Größe dem Eingeborenen und Erstgeborenen aller Creaturen mitgetheilt. Dieser ist das Bild des unsichtbaren Gottes, und stellt daher auch in der Größe das Bild des Vaters dar. Er könnte ja nicht, um mich so auszudrücken, desselben Wesens sein, wie Gott, und das schöne Bild des unsichtbaren Gottes, wenn er nicht auch das Bild der Größe des letztern in sich verwirklicht darstellen würde[2]).“

9. Diese Aussprüche über den göttlichen Logos und über die göttliche Trinität überhaupt können ohne Zweifel als ganz correkt betrachtet werden. Aber freilich fehlt es auch nicht an andern Aeußerungen, welche nicht so unverfänglich lauten, vielmehr subordinationistisch anklingen. So sagt Origenes an einer Stelle[3]): „daß der αὐτοθεος, d. i. derjenige, welcher aus sich Gott ist, im Evangelium »ὁ θεος« genannt werde, während dagegen Alles, was immer außer dem αὐτοθεος durch Theilnahme an dessen Gottheit Gott wird und ist (μετοχῃ της ἐκεινου θεοτητος θεοποιουμενον), wenn man genau sprechen will, nicht »ὁ θεος«, sondern einfach »θεος« zu nennen sei. Letztere Benennung müsse daher vor Allem dem Erstgeborenen aller Creatur zukommen; denn dieser nehme, weil er προς τον θεον ist, als der erste die Gottheit des letzteren in sich auf, und sei daher vornehmer und vorzüglicher als die übrigen „Götter“, deren »ὁ θεος« er, der »θεος« ist. Diesen theilt erst er, und zwar aus Güte, zu, daß sie Götter seien, indem er in Fülle ἀπο »του θεου« das schöpft, wodurch er sie zu Göttern macht. Der wahre Gott ist also »ὁ θεος«; die aber nach diesem zu Göttern gestaltet worden, sind gewisse Abbilder des göttlichen Vorbildes. Wiederum aber ist der vielen Bilder oberstes Urbild jener Logos, welcher προς »τον θεον« ist, jener Logos, welcher im Anfange war und προς »τον θεον« stets Gott blieb, so zwar, daß er das Gottsein nicht besäße, wenn er nicht προς »τον θεον« wäre, und auch keineswegs Gott bleiben würde, wenn er nicht ewig verharrte in der Betrachtung, im Anschauen der väterlichen Tiefe.“

10. Eine andere Stelle scheint noch entschiedener für den Subordinationismus zu sprechen. „Obgleich der Sohn Gottes, sagt Origenes[4]), alle (geschaffenen) Naturen an Wesenheit, Dignität, Macht und Gottheit übertrifft, da er das lebendige Wort und die lebendige Weisheit ist, so kommt er doch dem Vater in Nichts gleich. Denn er ist (blos) das Bild seiner Güte, der Abglanz nicht Gottes, sondern der Herrlichkeit und des ewigen Lichtes Gottes, der reine Ausfluß von dessen Herrlichkeit und der unbefleckte Spiegel von dessen Wirksamkeit.“ Daher übertreffen der Sohn und der heilige Geist zwar

---

1) In Joh. T. 13, n. 36. — 2) C. Cels. l. 6, c. 69.

3) In Joh. T. 2, n. 2. — 4) In Joh. T. 13, n. 25.

schlechthin alle jene Dinge, welche geworden sind; aber noch weit mehr werden sie vom Vater übertroffen, von welchem der Erlöser selbst sagte: „Der Vater, welcher mich gesendet hat, ist größer als ich[1])." Der Sohn kann daher nicht der höchste Gott — ὁ ἐπι πασι Θεος — genannt werden; diese Benennung kommt ausschließlich dem Vater zu[2]). „Der Vater, welcher das Universum zusammenhält, reicht (mit seiner Wirksamkeit) bis zu jedem einzelnen Wesen herab, indem er jedem aus sich das Sein zutheilt; denn er ist ja der Seiende; geringer als er ist der Sohn; denn seine Wirksamkeit erstreckt sich blos auf die vernünftigen Wesen; denn er ist ja der zweite vom Vater. Noch geringer aber ist der heilige Geist; denn dieser kommt blos zu den Heiligen. So ist denn hienach größer die Kraft des Vaters, als die Kraft des Sohnes und des heiligen Geistes; größer die Kraft des Sohnes, als die des heiligen Geistes; größer die Kraft des heiligen Geistes, als die der übrigen Wesen[3]).

11. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Aeußerungen über die göttliche Trinität, deren noch manche andere ähnliche beigefügt werden könnten, auf eine subordinotionistische Auffassung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater und des heiligen Geistes zu beiden hinzudeuten scheinen. „Allerdings, sagt Döllinger[4]), kommt des Origenes speculative Trinitätslehre der Wahrheit um Vieles näher, als die von Hippolyt aufgestellte; bei ihm ist die Zeugung des Sohnes eine ewige und stets fortgehende; es lag ihm besonders daran, die vorweltliche Persönlichkeit des Logos recht hervorzuheben. Aber er stellt den Sohn doch tief unter den Vater als den allein höchsten Gott; der Sohn ist ihm doch eigentlich nicht wahrer Gott aus dem Wesen des Vaters; er hat nur eine abhängige, der steten Nährung aus der Quelle, dem Vater, bedürftige Gottheit. „Er würde ja nicht Gott bleiben, wenn er nicht in dem ununterbrochenen Anschauen der väterlichen Tiefe verharrte." Der Vater, der eben auch bei ihm wie bei Hippolyt schon den ganzen Gottesbegriff erfüllt, gewährt einen Theil seines Wesens, das nämlich was überhaupt mittheilbar ist, dem Sohne, das Uebrige aber, das Innerste und Höchste des göttlichen Wesens, behält er für sich. Durch diese Mittheilung, die zugleich ein Akt des göttlichen Willens (doch ohne Willkür) und wieder die Hypostasirung desselben, der personegewordene Wille des Vaters selbst ist, entsteht der Sohn, der selbst wieder das ihm Gegebene anderen Wesen mittheilt. Hiernach erklärt es sich denn auch, wie Origenes in Bezug auf Erkenntniß und Verehrung der Gottheit vier Menschenklassen unterscheiden konnte: die erste derer, die den höchsten Gott des Universums zu ihrem Gott hätten; die zweite derer, die bei dem Sohne Gottes, seinem Christus stehen bleiben; die dritte der Gestirnverehrer, und die vierte aus den Anbetern von Dingen, die gar nicht Götter sind, d. h. aus groben Götzendienern bestehende[5])."

---

1) Ib. l. c. — 2) C. Cels. l. 8, c. 14. De orat. n. 24. In Joh. T. 2, n. 18.
3) De princ. l. 1, c. 3, 5. — 4) Hippolytus und Callistus, Cap. 4, S. 257.
5) In Joh. T. 2, n. 2.

12. Andere freilich urtheilen nicht so strenge, und suchen obige subordinationistisch klingenden Stellen so zu interpretiren, daß der Subordinationismus entfällt. Origenes, so heißt es, will in all den angeführten Stellen nur den Gedanken ausdrücken, daß der Vater das Primum principium sei, von welchem der Sohn als Person die Gottheit habe, insofern er aus ihm erzeugt sei. Er nimmt also für den Vater nur die Auctoritas primi principii in der göttlichen Trinität in Anspruch, und stellt ihn nur in dieser Beziehung über den Sohn und den heiligen Geist, ohne letztere ihm dem Wesen nach unterzuordnen. (Also nur hypostatische, nicht wesentliche Subordination!) Nur in diesem Sinne ist der Vater »ὁ ϑεος«, während der Sohn und der heilige Geist einfach »ϑεοι« sind.

13. Man muß das, heißt es weiter, um so mehr annehmen, als Origenes anderwärts wieder lehrt, daß der Sohn nicht theilnehme (μετεχει) an der Vernunft, an der Macht, an der Gerechtigkeit, an der Wahrheit, sondern daß er αὐτολογος, αὐτοδυναμις, αὐτοδικαιοσυνη, αὐτοαληϑεια sei, an welcher erst wiederum die Geschöpfe theilnehmen[1]). Wenn daher Origenes weiter sagt, der Vater sei das Gute schlechthin, der Sohn nur das Bild der Gutheit des Vaters, so kann das nichts anderes bedeuten, als daß der Vater gut aus sich ist, während der Sohn die Gutheit als der Erzeugte vom Vater hat. In dieser Beziehung „kommt allerdings der Sohn dem Vater in Nichts gleich; er wird von letzterem weit übertroffen;“ denn dem Vater kommt in Allem, in Bezug auf Sein, Gutheit, Gerechtigkeit u. s. w. die Auctoritas primi principii zu, während der Sohn Alles, was er ist, nicht aus sich, sondern vom Vater hat.

14. Wenn endlich Origenes den Umfang der Macht und Wirksamkeit des Sohnes und des heiligen Geistes im Verhältniß zur Macht und Wirksamkeit des Vaters zu beschränken scheint, indem er diese blos auf die vernünftigen Wesen, resp. auf die Heiligen sich erstrecken läßt, so dürfte er hiebei wohl nur jene Macht und Wirksamkeit im Auge gehabt haben, welche den einzelnen Personen gewöhnlich eigens appropriirt wird. Denn, um nur beim Sohne stehen zu bleiben: wie hätte er sonst lehren können, daß der Logos dem Vater in der Schöpfung der Welt diene, daß er der δημιουργος, der αὐτουργος der Welt sei[2]), wenn die Wirksamkeit des Logos überhaupt und im Allgemeinen blos auf die vernünftigen Wesen sich erstreckte!

15. Wie dem immer sein möge: das wird sich doch nicht leugnen lassen, daß die speculativen Erläuterungen, in denen sich Origenes über das Trinitätsdogma, namentlich über das Verhältniß von Vater und Sohn ergeht, gesetzt auch, daß sie an sich correkt seien, doch zu großen Mißverständnissen Veranlassung geben konnten. In der That haben später die Arianer nicht ermangelt, auf Origenes sich zu berufen, und einzelne Stellen aus dessen Werken zur Rechtfertigung ihrer Häresie herbeizuziehen. Wir finden es daher sehr wohl

---

1) In Joh T. 6, n. 3. T. 1, n. 38. In Matth. T. 14, n. 7. C. Cels. l. 6, c. 64.
2) In Joh. T. 2, n. 8. In Ierem. Hom. 19, n. 1. C. Cels. l. 6, c. 60.

erklärlich, wenn gar manche Kirchenväter, darunter auch der heil. Augustinus mit der origenistischen Trinitätslehre sich nicht befreunden konnten, vielmehr gegen selbe reagirten, und sie nicht, wenigstens nicht in ihrem ganzen Umfange als berechtigt erachteten.

c) Schöpfungslehre.

1. Die Welt, so lehrt Origenes, ist von Gott aus Nichts geschaffen worden. Es existirt keine mit Gott gleich ewige Materie, aus welcher die Welt wäre herausgebildet worden; Alles, was außer Gott ist, existirt einzig durch den schöpferischen Willen Gottes[1]). Geschaffen sind aber die Dinge geworden durch den göttlichen Logos. Dieser ist für's Erste die vorbildliche Ursache aller Dinge. Als persönliche göttliche Weisheit schließt er die idealen Urbilder aller geschöpflichen Wesen in sich[2]). Während daher der Vater absolute Einheit und Einfachheit ist, ist der Logos bereits eine Vielheit — eine Vielheit nämlich in dem Sinne, daß er das Urbild vieler und verschiedener Dinge ist[3]). Für's Zweite ist aber der Logos auch die wirkende Ursache der Dinge, und dies zwar in dem Sinne, daß durch ihn die Welt vom Vater geschaffen worden ist. Der Vater gab den Auftrag, die Dinge zu schaffen, der Sohn führte ihn aus[4]). Durch die Kraft des Logos besteht ferner die Welt im Dasein; er durchschreitet und durchdringt die ganze Schöpfung, damit Alles durch ihn werde und bleibe; er ist somit die allumfassende Kraft, welche Alles hält und regiert[5]). Der Grund der Weltschöpfung war einzig die göttliche Güte und Liebe[6]).

2. Gott ist aber nicht blos Schöpfer; er ist auch ewig Schöpfer. Gott ist nicht vorher müßig gewesen und dann erst dazu fortgegangen, außergöttliche Wesen zu schaffen; er schafft ewig, und es existiren somit auch ewig geschöpfliche Wesen. Der Grund hievon liegt in der Ewigkeit seiner Allmacht. Gottes Allmacht ist nämlich so ewig, wie Gott selbst. Gott wäre aber nicht ewig allmächtig, wenn nicht ewig Wesen da wären, worüber er seine Allmacht

---

1) De princip. l. 2, c. 1, 4.

2) Ib. l. 1, c. 2, 2. In hac ipsa Sapientiae subsistentia omnis virtus et deformatio inerat creaturae . . . continet (enim) in semetipsa universae creaturae vel initia, vel formas, vel species.

3) In Joann. I, 22. Ὁ Θεος μεν οὐν παντη ἑν ἐστι και ἁπλουν· ὁ δε σωτηρ ἡμων δια τα πολλα· ἐπει προεθετο αὐτον ὁ Θεος ἱλαστηριον και ἀπαρχην πασης της κτισεως, πολλα γινεται.

4) C. Cels. l. 2, c. 9. — l. 6, c. 47. c. 60.

5) De princ. l. 2, c. 1, 3. Sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione teneatur. In Joann. VI, 22.

6) De princ. l. 2, c. 9, 6. Deus, cum in principio crearet ea, quae creare voluit, nullam habuit causam creandi, nisi propter semetipsum, i. e. bonitatem suam.

ausübt. Denn wie sollte eine Allmacht sich denken lassen ohne Etwas, worüber sie waltet? Sind also außergöttliche Wesen erst in der Zeit geschaffen worden, und hat das Geschöpfliche überhaupt einen Anfang seines Daseins gehabt, dann hat Gott in dem Augenblicke, da geschöpfliche Wesen in's Dasein traten, erst angefangen allmächtig zu sein. Er hat somit diese Vollkommenheit erst gewonnen durch die geschöpflichen Wesen, die er in's Dasein rief. Das heißt aber nichts anderes, als: Gott hat durch die Schöpfung außergöttlicher Dinge einen Zuwachs seiner Vollkommenheit erlangt; er ist durch diese vollkommener geworden. Das aber ist absurd. Folglich ist und bleibt es wahr, daß Gott ewig Schöpfer sein, und daß ewig geschöpfliche Wesen existiren müssen[1].

3. Das ist jedoch wiederum nicht so zu verstehen, als würde die gegenwärtige existirende Welt von Ewigkeit her existirt haben. Im Gegentheil, die gegenwärtig existirende Welt hat einen Anfang genommen[2]). Das ist nicht blos bezeugt durch die heilige Schrift, sondern ist auch in der Natur der Sache begründet. Denn was ohne Anfang und ohne Ende ist, das kann nicht mit dem Geiste begriffen und quasi umspannt werden; es entzieht sich dem seiner Natur nach. Nun aber begreift und umspannt der göttliche Geist thatsächlich Alles. Folglich kann die Welt nicht ohne Anfang und ohne Ende sein, weil das sonst auch für Gott unmöglich wäre[3]). Man muß also annehmen, daß vor dieser gegenwärtig existirenden Welt eine andere Welt existirt habe, und vor dieser wieder eine andere, und so fort in's Unendliche[4]). So stehen wir

---

1) Ib. l. 1, c. 2, 10. Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus esse potest, si non sint, in quos exerceat potestatem. Et ideo ut omnipotens ostendatur Dominus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit, in quos ageret potentatum, et per hoc videbitur perfectionem quandam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse. Siquidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem, quam non esse. Et quomodo non videbitur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his Deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc venerit, ut haberet? Quod si nunquam est, quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit, in quibus exercuerit potentatum, et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata.

2) Ib. l. 3, c. 5, 1.

3) Ib. l. 3, c. 5, 2. Dicere, Deum comprehendere non posse omnia, manifeste impium est. Si vero, quod necesse est, dixerit (quis), quia omnia comprehendit, superest, ut eo ipso, quo comprehendi, et initium habere intelligantur et finem. Nam quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.

4) Ib. l. 3, c. 5, 3.

denn hier vor der stoischen Lehre von einer unendlichen Reihe von Welten und Weltäonen. Freilich, meint Origenes im Gegensatze zu den Stoikern, diese sich folgenden Welten können nicht sämmtlich sich gleich sein. Wie sollte man denn annehmen können, daß alle Thatsachen, die in dieser gegenwärtigen Welt sich abwickeln, in der vorausgehenden oder in einer kommenden Welt gerade so sich abgewickelt haben oder sich abwickeln werden! Da müßte ja der Sohn Gottes in der vorausgehenden Welt gleichfalls Mensch geworden sein: was gegen die Lehre des Apostels verstößt. Kurz die successiven Welten und Weltäonen können einander nicht gleich sein; sie müssen als durchaus verschieden von einander betrachtet werden[1]).

4. Zwei Bestandtheile sind es, aus welchem das geschaffene Universum besteht: die Welt der Geister und die körperliche Welt.

a) Die geistigen Wesen, welche den ersten Rang einnehmen, sind gegeneinander abgestuft in eine Mehrheit von Ordnungen: in die Ordnung der „Kräfte" (virtutum), der „Fürstenthümer" (principatuum), der „Gewalten" (potestatum), der „Thronen" (thronorum), der „Herrschaften" (dominationum) u. s. w.[2]). Auf diese folgen dann die Gestirngeister[3]), die Menschenseelen und endlich die Dämonen.

b) Den körperlichen Wesen dagegen liegt die Materie zu Grunde. Aus der Materie bilden sich die Körper dadurch, daß selbe unter bestimmten Qualitäten hervortritt. Die Materie kann nämlich ohne die Qualitäten des Warmen und Kalten, des Trockenen und Feuchten nicht existiren; dadurch aber, daß diese Qualitäten mit der Materie verbunden sind, bestehen die Körper nach ihren verschiedenen Gattungen und Arten[4]).

5. Was nun die geistigen Wesen im Besonderen betrifft, so wirft Origenes die Frage auf, ob die Abstufung derselben gegeneinander sowie die Ordnung dieser Abstufung etwas Ursprüngliches, in deren Wesen Begründetes

---

1) Ib. l. 2, c. 3, 4. 5. — 2) Ib. l. 1, c. 6, 2.

3) Origenes hält nämlich die Gestirne für beseelte und vernünftige Wesen. Er beruft sich für diese Ansicht vorerst auf die heilige Schrift, in welcher es heißt, daß Gott den Sternen Befehle ertheile (mandatum ego omnibus stellis praecepi), was nur unter der Voraussetzung geschehen könne, daß sie vernünftige Wesen sind. Dann recurrirt er auf den durchgehends regelmäßigen und ungestörten Lauf der Gestirne, und meint, daß dieser ohne Vernunft auf Seite der Gestirne nicht möglich sein würde. Stellae cum tanto ordine et tanta ratione moveantur ut in nullo prorsus cursus earum aliquando visus sit impeditus, quomodo non est ultra omnem stoliditatem, tantum ordinem tantamque disciplinae ac rationis observantiam dicere ab irrationalibus exigi vel expleri! Ib. l. 1, c. 7, 3. Origenes schließt sich also in diesem Punkte an Plato an.

4) Ib. l. 2, c. 1, 4. Materiam intelligimus, quae subjecta est corporibus, i. e. ex qua, inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. Qualitates autem quatuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quatuor qualitates ὕλῃ, d. e. materiae insertae, quia materia propria ratione extra has invenitur, diversas corporum species efficiunt. Haec tamen materia, quamvis secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, nunquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur.

sei. Er verneint diese Frage. Alle geistigen Wesen, sagt er, stehen von Natur aus auf gleicher Stufe miteinander; es findet zwischen ihnen von Natur aus keine Verschiedenheit und keine Stufenfolge statt; Gott hat sie alle gleich geschaffen[1]). Aber wenn dem so ist, woher stammt dann ihre Verschiedenheit und die Stufenfolge, in welcher sie thatsächlich sich unter einander reihen? Sie ist begründet, sagt Origenes, in ihrer freien Selbstbestimmung. Je nachdem sie mit freiem Willen mehr oder weniger sich Gott annäherten, zur Aehnlichkeit mit ihm emporstiegen, oder je nachdem sie mit freiem Willen mehr oder weniger von Gott sich entfernten, haben sie sich selbst auf jene Stufe gestellt, auf welcher sie gegenwärtig stehen, haben sie sich mithin eigentlich selbst zu dem gemacht, was sie sind[2]).

6. Gott allein nämlich ist das Gute wesentlich; er allein ist des Bösen unfähig; er allein ist dem letzteren unzugänglich[3]). Die geschaffenen Geister dagegen sind sämmtlich von der Art, daß sie dem Guten und Bösen sich zuwenden können[4]). Entscheidend für das eine wie für das andere ist deren freier Willensentschluß. Gut sind sie, wenn und insoweit sie mit freiem Willen an der Heiligkeit Gottes Theil nehmen, und diese Theilnahme involvirt für sie, eben weil sie frei gewollt ist, ein entsprechendes Verdienst. Vernachlässigen sie dagegen diese Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit, dann contrahiren sie dadurch eine Schuld, und diese ist um so größer, je mehr sie sich von Gottes Heiligkeit entfernen. Je nach dem Grade dieses Verdienstes und dieser Schuld wird ihnen denn nun von Gott der Platz angewiesen, auf welchem sie in der Stufenfolge der geistigen Wesen stehen. Sie stehen in dieser Stufenfolge um so höher, je größer ihr Verdienst ist, und sie stehen um so tiefer, je mehr sie sich von Gott durch eigene Schuld entfernt haben[5]). Die Stufenfolge der geistigen Wesen ist somit einerseits das Werk der göttlichen Gerechtigkeit, die allen jene Stellung anweist, welche sie verdient haben, und andererseits ist sie ihr eigenes Werk, weil sie durch eigene That die ihnen zugewiesene Stufe verdient haben[6]).

---

1) Ib. l. 2, c. 9, 6. Quia ergo Deus ipse eorum, quae creanda erant, causa exstitit, in quo nec varietas aliqua, neque permutatio, neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis et diversitatis existeret.

2) Ib. l. 2, c. 9, 6. Libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. Et haec exstitit causa diversitatis inter rationabiles creaturas, non ex conditoris voluntate vel judicio originem trahens, sed propriae libertatis arbitrio. Deus autem diversitates mentium in unius mundi consonantiam traxit. l. 3, c. 5, 4.

3) Ib. l. 1, c. 6, 2. — 4) Ib. l. 1, c. 5, 2 sq. — 5) Ib. l. 1, c. 5, 3.

6) Ib. l. 1, c. 6, 2. In sola Trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; caeteri vero accidentem eam et decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate ac sapientia et de ipsa divinitate participant. Si vero ab hujusmodi participatione negligant atque dissimulent, tunc vitio propriae desidiae alius citius, alius tardius, plus alius, alius minus, ipse sibi causa sui lapsus vel casus efficitur. Et quoniam casus iste vel lapsus, quo de statu

7. Auf solche Weise also sind die Abstufungen der geistigen Wesen entstanden. Ihr Verdienst und ihre Schuld sind hiefür maßgebend. Jene geistigen Wesen, welche Gott treu geblieben sind, bilden die verschiedenen Chöre der Engel, die je nach dem Grade des Verdienstes, das sie sich erworben, wiederum in verschiedene Ordnungen sich abgliedern. Dann folgen jene Geister, welche zwar durch eigene Schuld von Gott sich entfernt haben, aber die in Bezug auf diese ihre Schuld doch nicht unheilbar sind, und daher zu Gott wieder zurückgeführt werden können — die Menschenseelen. Zurückgeführt können und sollen aber diese werden durch die Engel, weshalb sie nach dem Willen Gottes unter dem leitenden Einflusse dieser letzteren stehen und ihrer Hut anvertraut sind. Auf unterster Stufe endlich stehen jene Geister, welche in der Bosheit so weit fortgeschritten sind und so weit sich von Gott entfernt haben, daß sie nicht blos unwürdig sind, von den Engeln auf dem Wege der Belehrung und Leitung zu Gott zurückgeführt zu werden, sondern auch die Zurückführung Anderer zu Gott zu verhindern suchen — die Dämonen[1]).

8. Die Folgen des Abfalls der Geister von Gott erstrecken sich aber noch weiter. Auch die Entstehung der K ö r p e r w e l t in ihrer s i n n e n f ä l l i g e n Gestalt ist darauf zurückzuführen. Wie Gott ursprünglich alle vernünftigen

---

suo quisque declinat, quam plurimam in se habet diversitatem pro mentis et propositi motibus, quod alius levius, alius gravius ad inferiora declinat, in hoc jam justum judicium Dei providentiae, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui descensus et commotionis occurrat.

1) Ib. l. 1, c. 6, 2. Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile est, quidam ex ipsis in ordinatione et dispensatione mundi ordinem angelicum sortiuntur, alii virtutum, alii principatuum, alii potestatum, quod in eos videlicet exerceant potestatem, qui habere super caput indigent potestatem; alii thronorum ordinem, i. e. judicandi vel regendi eos, qui hoc indigent, habentes officium; alii dominationem sine dubio super servos; quae omnia eis pro merito et profectibus suis, quibus in Dei participationem imitationemque profecerant, aequo justoque judicio divina contulit providentia. Hi vero, qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen irremediabiliter moti, illis, quos supra descripsimus, sanctis beatisque ordinibus dispensandi subjecti sunt ac regendi: quorum adjutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint. Ex quibus existimo, prout ego sentire possum, hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo, vel supervenientibus saeculis, cum coelum novum et terra nova erit, restituetur in illam unitatem . . . n. 5. Sciendum porro est, quosdam, qui ex uno principio, quod supra diximus, delapsi sunt, in tantam indignitatem et malitiam se dedisse, ut indigni habiti sint institutione hac vel eruditione, qua per carnem humanum genus adjutorio virtutum coelestium instituitur atque eruditur, sed e contrario etiam adversarii atque repugnantes his, qui erudiuntur atque imbuuntur, existant. Unde et agones quosdam atque certamina omnis haec habet vita mortalium, reluctantibus scilicet et repugnantibus adversum nos his, qui sine ullo respectu de statu meliori delapsi sunt, qui appellantur diabolus et angeli ejus, caeterique ordines malitiae, quos Apostolus de virtutibus contrariis nominavit.

Geister, so hat er auch alle Materie zugleich geschaffen, und zwar in solcher Menge und in solchem Umfange, als zur Bildung der Welt hinreichte[1]). Die Materie befand sich jedoch ursprünglich in einem höheren, in gewisser Weise übersinnlichen Zustande, und trat noch nicht in jener sinnenfälligen, körperlichen Gestalt zu Tage, in welcher sie uns gegenwärtig vor Augen steht. Als aber gewisse Geister von Gott abfielen, in die Gottesferne schweiften und in Folge dessen mit fleischlichen Körpern bekleidet wurden, degenerirte auch die Materie zum sinnlich wahrnehmbaren, körperlichen Stoffe, und es entstand die sichtbare Welt, um jenen mit dem fleischlichen Körper bekleideten Geistern als Wohnung oder als Aufenthaltsort zu dienen. Nun erst wurden auch die Engel nebst den Gestirnen und Gestirngeistern ohne ihren Willen zur sichtbaren Welt herabbeordert, um diese und die darin lebenden, mit fleischlichen Körpern bekleideten Geister zu regieren und zu leiten, und sie wieder in den ehevorigen Zustand zurückzuführen. Das ist der Sinn des Wortes des Apostels, daß auch diese Wesen der „Eitelkeit" unterworfen worden seien, ohne ihren Willen[2]).

9. Darum gebraucht die heilige Schrift, wenn sie von der Bildung dieser sichtbaren Welt spricht, den Ausdruck: καταβολη. Es ist nicht richtig, wenn man dieses Wort im Lateinischen mit dem Ausdrucke: constitutio (mundi) wiedergibt; denn καταβολη bedeutet im Griechischen so viel als „Herabstürzen" (deorsum jacere). Es ist also damit ausgedrückt, daß die sichtbare Welt als solche nicht etwas Ursprüngliches, sondern daß vielmehr deren Entstehung dadurch bedingt war, daß die Materie zuerst aus ihrem ursprünglichen Zustande herabgesunken, herabgestürzt worden, und daß dann erst aus dieser also zur Körperlichkeit degenerirten Materie die sinnlich wahrnehmbare Welt von Gott herausgebildet worden ist[3]). Und da hat denn nun Gott die Welt in solcher Qualität und Quantität aus der Materie herausgebildet, als erforderlich war, daß sie sowohl die in ihr wohnenden, mit Körpern bekleideten, gefallenen Geister, als auch jene, die letztere leiten und zu Gott zurückführen sollten, aufnehmen konnte[4]).

---

1) Ib. l. 2, c. 9, 1. Materiam tantam a Deo creatam esse credendum est, quantam sibi sciret ad ornatum mundi posse sufficere.

2) Ib. l. 3, c. 5, 4. Rationabiles creaturae fuerunt sine dubio jam ab initio in his, quae non videntur, et aeterna sunt. Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum etiam ab his, quae ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia deducta sunt, licet non volentia: vanitati quippe natura subjecta est non volens, sed propter eum, qui subjecit in spe, qua vel sol, vel luna, vel stellae, vel angeli explerent obsequium mundo et his animabus, quae ob nimios defectus mentis crassioribus et solidioribus indiguere corporibus; et propter eos, quibus hoc erat necessarium, mundus iste etiam visibilis institutus est.

3) Ib. l. 3, c. 5, 4, p. 328.

4) Ib. l. 3, c. 5, 4, p. 330. Talem vero ac tantum putandum est factum esse mundum, qui vel omnes eas animas, quae in hoc mundo statutae sunt exer-

10. Es ist eine eigenthümliche Weltanschauung, welche uns in dieser Lehre des Origenes entgegentritt. Die gesammte Ordnung und Gliederung der geistigen Welt erscheint nach dieser Weltanschauung nicht als etwas Ursprüngliches, in der göttlichen Weltidee Begründetes; sie erscheint vielmehr als etwas erst Gewordenes, und zwar geworden durch die freie Selbstbestimmung der Geister. Die Geister sind nicht von Natur aus abgestuft in mehrere Ordnungen; diese hängen von ihnen selbst ab, und daher sind sie auch nicht von Natur aus in eine bestimmte Ordnungsstufe eingegliedert; sie können von einer Stufe, von einer Ordnung in die andere übergehen, sowohl nach abwärts als auch nach aufwärts, je nach dem Gebrauche, den sie von ihrer Freiheit machen. Origenes sagt das ausdrücklich[1]). Feste Unterschiede gibt es hier nirgends. Das Eigenthümliche dieser Weltanschauung wird dann noch dadurch erhöht, daß auch die Existenz und die Beschaffenheit der sinnlich wahrnehmbaren Welt auf jene Geister, welche und insoferne sie sich in freiem Entschlusse von Gott entfernen, zurückgeführt wird. Damit hört auch die gesammte Naturordnung auf, etwas ursprünglich von Gott Geplantes zu sein; auch sie tritt erst in Folge des Abfalles der Geister von Gott zu Tage, und ist davon abhängig. Eine seltsame Denkweise!

11. Gehen wir nun auf das Besondere über!

d) Psychologie.

1. Die menschliche Seele denkt Origenes als einfaches, geistiges Wesen. Er unterläßt es auch nicht, diese Auffassung zu begründen.

a) Er beruft sich vor Allem auf die wesentliche Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnißkraft. Diese bleibt nicht beim Sinnlichen stehen; sie erhebt sich zur Erkenntniß des Uebersinnlichen. Aber nur ein einfaches, geistiges, nicht ein körperliches Wesen ist einer solchen Erkenntniß fähig[2]).

b) Der Sinnenerkenntniß entspricht ein reales Object: das bezweifelt Niemand. Wir sehen Etwas, wir fühlen Etwas, u. s. w. Nun erhebt sich

---

ceri, caperet, vel omnes eas virtutes, quae adesse eis et dispensare eas ac juvare paratae sunt.

1) Ib. l. 1, c. 6, 3. Ex quo hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumque varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur.

2) Ib. 1, c. 1, 7. Si qui autem sunt, qui mentem ipsamque animam corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum, tam difficilium, tamque sublimium rationes assertionesque recipiat! . . . Unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe intellectualium intellectus rerum corpori inest? Quomodo natura corporea disciplinas artium, rerum contemplationes rationesque rimatur? Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire ac intelligere potest?

doch die intellectuelle Erkenntniß weit über die sinnliche. Wie sollte es also nicht absurd sein, anzunehmen, der Sinnenerkenntniß entspreche ein reales Object, der intellectuellen Erkenntniß dagegen, sofern sie auf das eigene Ich geht, entspreche ein solches nicht, sie gehe auf Etwas, was nur ein Accidens des Körpers sei[1])?

c) Wäre endlich der Mensch ein rein körperliches Wesen, in welchem kein Geist lebt, dann müßte zuletzt auch Gott als ein körperliches Wesen betrachtet werden. Denn der Mensch erkennt Gott; von einem körperlichen kann aber wiederum nur ein körperliches Wesen erkannt werden. Folglich müßte Gott körperlich sein[2]).

2) Die Menschenseele wird zwar von Gott geschaffen; aber sie wird nicht in und mit dem fleischlichen Leibe zugleich geschaffen. Die Menschenseelen präexistiren ihren Leibern. Alle geistigen Wesen, so haben wir oben gehört, wurden von Gott zugleich geschaffen. Zu diesen gehören auch die Menschenseelen. Diese also existirten von Anfang an, und sinken in den fleischlichen Leib nur in Folge ihres Abfalles, ihrer Entfernung von Gott herab, weshalb dieser Leib für sie ein Gefängniß, eine Kette (vinculum) ist, worin und wovon sie zur Strafe für ihre Verschuldung festgehalten werden. Wie sollte auch die Menschenseele erst nach dem Leibe geschaffen werden können! Wäre es so, wie ließe es sich dann noch erklären, daß Jakob den Esau schon im Mutterleibe überlistete, daß Johannes schon im Mutterleibe geheiligt war und vor Freude aufhüpfte u. s. w.[3])? Nein, die Seele kommt in den Leib, nachdem sie vorher schon existirt hat, und zwar zur gerechten Strafe dafür, daß sie durch ihre eigene Schuld dem ursprünglichen Zustande der Seligkeit entfallen und von Gott sich entfernt hat.

3. Doch gilt dies nur vom fleischlichen Leibe. Eine andere Frage aber ist die, ob denn eine Seele ganz ohne alle Leiblichkeit überhaupt existiren könne. Diese Frage glaubt Origenes verneinen zu sollen. Absolute Körperlosigkeit, meint er, kommt nur Gott zu. Nur Gott schließt seiner Natur nach alles körperliche Sein aus. Die geschaffenen Geister dagegen lassen sich ohne alle Verbindung mit einer wie immer gearteten Leiblichkeit nicht denken, sie

---

1) Ib. l. c. Unicuique corporeo sensui substantia quaedam sensibilis subjacet propria, in quam sensus ipse corporalis intenditur. V. gr. visui subjacent colores, habitus, magnitudo; auditui voces et sonus . . . Horum autem sensuum, quia multo melior sit sensus mentis, omnibus clarum est. Quomodo ergo non videtur absurdum, his quidem, quae inferiora sunt, substantias esse subjectas ad intendendum; huic autem virtuti, quae melior est, i. e. mentis sensui, nihil omnino subjici substantiale, sed esse intellectualis naturae virtutem corporibus accidentem vel consequentem? Quod qui dicunt, sine dubio in contumeliam ejus substantiae, quae in ipsis melior est, hoc proferunt.

2) Ib. l. c. Imo vero ex hoc etiam ad ipsum Deum refertur injuria, cum putant eum per naturam corpoream posse intelligi, quo scilicet secundum ipsos corpus sit et illud, quod per corpus potest intelligi vel sentiri.

3) Ib. l. 1, c. 7, 4.

können nicht absolut körperlos existiren[1]). Es ist daher anzunehmen, daß ursprünglich allerdings principaliter die geistigen Wesen geschaffen worden seien, daß aber diese nicht ohne alle materielle Leiblichkeit gewesen, daß vielmehr die letztere von ihnen nur dem Begriffe nach trennbar sei, und somit auf zweiter Linie für sie zugleich mit ihnen geschaffen worden sei[2]). Somit scheint Origenes der Ansicht zu sein, daß die Seelen ursprünglich einer höheren, vergeistigten Leiblichkeit theilhaftig gewesen seien, und daß diese erst in Folge des Abfalles von Gott zu der groben fleischlichen Leiblichkeit, in der sie gegenwärtig ihr Dasein besitzen, sich verdichtet habe.

4. Was das Verhältniß der Seele zum Leibe betrifft, lehrt Origenes weiter, so stehen sich in dieser Frage zwei Meinungen gegenüber. Die eine nimmt an, daß im Menschen zwei Seelen seien, eine an sich gute und himmlische, welche quasi vom Himmel herab dem Leibe eingepflanzt wird, und eine niedere, irdische Seele, welche mit und in der Zeugung des Leibes zugleich erzeugt wird, die also ohne den Leib und außer dem Leibe gar nicht bestehen und leben kann, weshalb sie auch gemeinhin „Fleisch" genannt werde[3]). Die dieser Ansicht zugethan sind, berufen sich auf das Wort des Apostels, wornach im Menschen ein Streit bestehe zwischen „Fleisch" und „Geist". Ein solcher Streit, eine solche colluctatio sei nur unter der Bedingung denkbar, daß das „Fleisch" gleichfalls einen Willen habe, mit welchem es gegen den Geist in Gegensatz zu treten vermöge. Ein Wille aber sei wiederum nicht denkbar ohne eine Seele, in welcher er wurzelt. Man müsse also im Gegensatze zum Geist auch eine irdische, eine Leibseele im Menschen annehmen. Und dies zwar um so mehr, als der Apostel unter den „Werken des Fleisches" auch solche aufzähle, welche nur aus einem psychischen Princip sich erklären lassen, wie Hochmuth, Neid, Geiz, u. s. w., ja sogar von einer „Weisheit des Fleisches" spreche. So befinde sich der Wille der irdischen Seele gleichsam in der Mitte zwischen Geist und Fleisch. Folgt er den Bestrebungen des Geistes, dann

1) Ib. l. 1, c. 6, 4. Nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot tantaeque substantiae vitam agere et subsistere sine corporibus possunt, cum solius Dei, i. e. Patris et Filii et Spiritus sancti naturae id proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adjectionis societate intelligatur subsistere.

2) Ib. l. 2, c. 2, 2. Si vero impossibile est, hoc ullo modo affirmari, i. e. quod vivere praeter corpus possit aliqua natura praeter Patrem, Filium et Spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi, principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam eas sine ipsa vixisse vel vivere. C. Cels. l. 7, 32.

3) Ib. l. 3, c. 4, 2. Astruere solent quidam, quia una est bona in nobis anima et coelestis, alia vero inferior et terrestris: et quod ea quidem, quae melior est, coelitus inseratur . . . illam vero inferiorem, quam dicunt, ex corporali eam semine simul asserunt cum corpore seminari, unde et praeter corpus vivere eam vel subsistere negant posse, propter quod et carnem eam frequenter appellari dicunt.

bewirkt er, daß der Mensch im Geiste und dem Geiste nach lebt; folgt er den Bestrebungen des Fleisches, d. i. der Sinnlichkeit, dann macht er den Menschen fleischlich gesinnt und bewirkt, daß er fleischlich, d. i. dem Fleische nach lebt[1]).

5. Die andere Meinung dagegen geht dahin, daß nur Eine Seele im Menschen sei, die geistige, und daß durch sie allein der Leib Leben, Sinn und Bewegung habe. Die dieser Ansicht zugethan sind, führen den Streit zwischen „Geist" und „Fleisch" darauf zurück, daß die Bestrebungen des Willens von der Erkenntniß eines Gutes abhängen und dadurch bedingt sind. Es könne nämlich geschehen, daß zwei Güter der Erkenntniß vorschweben, ein sittliches und ein sinnliches, von denen das eine mit dem andern sich nicht verträgt. Die Folge davon werde dann diese sein, daß auch in den Bestrebungen der Seele ein Widerstreit sich geltend macht, insofern der höhere Wille dem sittlichen, das sinnliche Begehren dagegen dem sinnlichen Gute sich zuwendet. Das, und das allein nur sei es, was den Streit zwischen „Geist" und „Fleisch", von dem der Apostel spricht, ausmache. In solcher Weise bekämpfe das Fleisch den Geist, indem die Sinnlichkeit und deren Bestrebungen ihn von geistigen und göttlichen Gütern abziehen, und bekämpfe der Geist hinwiederum das Fleisch, indem der höhere Wille den Bestrebungen der Sinnlichkeit widersteht, sich ihnen nicht gefangen gibt. Das Wort des Apostels von dem Streite zwischen „Geist" und „Fleisch" berechtige somit durchaus nicht, eine Doppelseele im Menschen anzunehmen[2]). Es sei das um so weniger zulässig, als in dieser Voraussetzung das Absurdum sich ergeben müßte, daß Gott, der doch zuletzt gleichfalls, wenn auch nur mittelbar, als der Urheber der irdischen Seele betrachtet werden müsse, sich in dieser selbst einen Gegner, ein feindliches Wesen geschaffen habe, was hart an die Grenze des Häretischen streift[3]).

6. Origenes spricht sich weder für die eine, noch für die andere Alternative aus; er überläßt es Jedem, sich nach Befund der Gründe für die eine oder für die andere zu entscheiden[4]). Aber er unterscheidet doch seinerseits gleichfalls zwischen Νους und ψυχη, wenn auch in anderer Weise. Mit dem griechischen Worte ψυχη verbindet sich nämlich der Begriff der Kälte. Diesen Gesichtspunkt festhaltend, neigt sich Origenes der Ansicht zu, der Geist (Νους) sei dadurch zur Seele (ψυχη) geworden, daß er in der Liebe Gottes erkaltet sei. Dadurch, daß die Seele in ihrem ursprünglichen, überkörperlichen Zustande das Feuer der Liebe zu Gott und zum Himmlischen in sich erlöschen ließ, sei sie gewissermaßen erkaltet, und dadurch sei sie dann, während sie vorher ganz Νους gewesen, zur ψυχη degenerirt[5]). Und wie nicht jeder Menschengeist ursprünglich gleich tief gesunken ist, sondern der Grad der Entfernung von Gott

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. 3, c. 4, 4. — 3) Ib. l. 3, c. 4, 5. — 4) Ib. l. c.

5) Ib. l. 2, c. 8, 3. Requirendum est, ne forte nomen animae, quod graece dicitur ψυχη, a refrigescendo de statu diviniore et meliore dictum sit, et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est statu, et vocabulo sita sit . . . Videndum ergo est, ne forte, sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo, quod refrixerit mens a fervore justorum et divini ignis participatione ψυχη, i. e. anima appellata sit.

bei verschiedenen verschieden ist, so sind auch nicht alle Menschengeister in gleichem Grade zur Seele degenerirt, sondern die einen mehr, die anderen weniger: und daraus erklärt sich die Verschiedenheit der geistigen Anlagen und der psychischen Beschaffenheit der verschiedenen Menschen[1]). Somit nimmt auch Origenes einen Unterschied zwischen Νοῦς und ψυχή im Menschen an; aber er gilt ihm nur als ein gradueller, nicht als ein wesentlicher und substantieller[2]).

7. Die Freiheit des Willens ist nach Origenes eine unleugbare Wahrheit. Sie ist begründet in der vernünftigen Natur des Menschen. Die Thiere bewegen sich zwar aus sich selbst und streben nach dem, was ihnen nützlich ist, und was der Sinn ihnen als nützlich vorstellt; manche derselben besitzen eine derartige Einbildungskraft, daß sie dadurch sogar zu künstlicher Wirksamkeit angeregt werden. Aber das alles vollzieht sich bei ihnen nur instinctiv, ohne freie Selbstbestimmung[3]). Der Mensch dagegen besitzt Vernunft, und dadurch ist er in den Stand gesetzt, über seine Bestrebungen zu urtheilen, sie zu unterscheiden und die einen zu billigen und zu acceptiren, die anderen dagegen zu mißbilligen und abzuweisen. Kann aber der Mensch Gutes und Böses unterscheiden und darüber urtheilen, dann muß er auch zwischen beiden wählen können; denn sonst wäre jene Unterscheidung für ihn zwecklos. Wählt er das Gute, dann ist das lobenswerth, wählt er das Böse, dann ist das schuldbar und tadelnswerth[4]). Das Vermögen der Wahl, d. h. die Freiheit des Willens ist somit vom Menschen als vernünftigem Wesen nicht wegzudenken. Darum

---

1) Ib. l. 2, c. 8, 4. Quod si ita est, decessus ipse mentis et devolutio videtur mihi, quod non sit sentiendus aequalis omnium, sed plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil, aut exiguum aliquid. Unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtusissimi, et penitus indociles nasci.

2) In diesem Sinne ist es jedenfalls auch zu verstehen, wenn Origenes zwischen zwei Theilen der Seele unterscheidet, zwischen dem besseren, der nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen ist, und zwischen dem niederen und quasi schlechteren Theile, welcher von der Seele in Folge ihres Abfalles von Gott contrahirt worden, und der der Materie zugeneigt ist. Pars melior animae illa dicitur, quae ad imaginem et similitudinem Dei facta est; alia autem pars ea, quae postmodum per liberi arbitrii lapsum contra naturam primae conditionis et puritatis assumta est, quae pars amica et cara materiae est. Ib. l. 2, c. 10, 7.

3) Ib. l. 3, c. 1, 2.

4) Ib. l. 3, c. 1, 3. Rationabile vero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius caeteris animalibus etiam rationis vim, qua judicare et discernere de motibus naturalibus possit, et alios quidem reprobare et abjicere, alias vero probare atque suscipere, cujus rationis judicio dirigi et gubernari hominis motus ad vitam probabilem possint. Unde consequens est, ut quoniam natura rationis hujus, quae est in homine, habet in se vim dignoscendi boni vel mali, idque cum discernit, inest ei facultas etiam eligendi quod probaverit, in eligendo quidem quod bonum est, laudabilis, in sequendo vero quod turpe et malum est, jure culpabilis judicetur.

ist denn auch die Freiheit des Willens durch unser Selbstbewußtsein auf's unwiderleglichste bezeugt. Es können Versuchungen auf uns eindringen; aber es steht immer in unserer Gewalt, in selbe einzuwilligen oder sie abzuweisen. Dessen sind wir uns unabweisbar bewußt[1]). Zudem setzt die Tugend die Freiheit des Willens voraus, und nimmt man die erstere weg, so verschwindet auch die letztere[2]).

8. Die Menschenseele ist endlich ihrer Natur nach unsterblich. Auch dafür sucht Origenes Beweise beizubringen.

a) Die Menschenseele nimmt ebenso, wie die himmlischen Kräfte — die Engel — an dem intellectuellen Lichte, d. h. an der göttlichen Natur, ihrer Weisheit und Heiligkeit Theil, wenn auch in geringerem Grade. Sie ist daher mit jenen der gleichen Natur. Nun sind aber die himmlischen Kräfte in Folge jener Theilnahme unsterblich: folglich muß dies auch die Menschenseele sein[3]).

b) Zudem würde es einer Impietät gegen Gott gleich kommen, wenn man annähme, daß ein Geist, welcher Gottes, d. h. der Erkenntniß und Liebe Gottes fähig ist, der Substanz nach dem Untergang geweiht sei. Das hieße nichts anderes, als annehmen, daß die Fähigkeit, Gott zu erkennen und lieben, ihm nicht hinreichend sein könne zu einer ewigen Dauer. Das würde somit auch gelten, wenn man die menschliche Seele als sterblich betrachtete; denn wenn sie auch von Gott sich entfernt hat, so trägt sie doch immer den Samen künftiger Erneuerung in sich[4]). Sie ist zwar durch den Abfall von Gott vom Geiste zur Seele degenerirt; aber sie kann doch wieder erneuert, und wieder ganz Geist (Νους) werden[5]).

c) Endlich ist die Menschenseele nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen, was nicht blos die heilige Schrift bezeugt, sondern auch ihre eigene Natur, da überall in ihr das Bild Gottes hervorleuchtet. Wenn aber die Seele das Bild und Gleichniß Gottes ist, dann muß sie Gott und seinen Logos auch in der Ewigkeit nachahmen; denn wenn sie untergehen würde, dann

---

1) Ib. l. 3, c. 1, 4. 5.

2) Contr. Cels. l. 4, 3. Ἀρετης μεν εαν ἀνελῃς το ἑκουσιον, ἀνειλες αὐτης και την ουσιαν.

3) De princ. l. 4. 36.

4) Ib. l. c. Alioquin consideremus, si non etiam impium videtur, ut mens, quae Dei capax est, substantialem recipiat interitum: tanquam hoc ipsum, quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem, maxime cum etiamsi per negligentiam decidat mens, ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habet in se velut semina quaedam reparandi et renovandi melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem Dei, qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur.

5) Ib. l. 2, c. 8, 3. Anima non amisit facultatem, restituendi se in illum statum fervoris, in quo ex initio fuit . . . Mens de suo statu ac dignitate declinans effecta et anima: quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, quod sit mens.

würde sie nicht mehr das volle Bild Gottes und seines Logos in sich darstellen[1]).

9. Es ist nun allerdings anzuerkennen, daß Origenes die Unsterblichkeit der Seele, die freilich schon in seiner Präexistenzlehre involvirt ist, auch philosophisch zu begründen sucht. Aber es muß hier die Frage entstehen, wie denn der Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes zu denken sei. Wir haben gesehen, daß Origenes sich eine Seele ohne alle Leiblichkeit nicht denken kann. Wenn also die Seele vom Leibe im Tode sich scheidet, wird sie dann auch noch eine Leiblichkeit in das andere Leben mit hinübernehmen, und wenn ja, was ist dann das für eine Leiblichkeit? Darüber hat Origenes sich nicht ausgesprochen. Er weist zwar auf die einstige Auferstehung hin; aber wie es mit dem Zustande der Seele sich verhalte bis zum Tage der Auferstehung, darüber schweigt Origenes. Das ist jedenfalls eine fühlbare Lücke in seiner psychologischen Doctrin.

10. Gehen wir nun über zu seiner

e) Soteriologie und Eschatologie.

1. Die soteriologischen und eschatologischen Lehrbestimmungen des Origenes schließen sich ganz genau an die bisherigen doctrinären Ausführungen an. Die Menschenseelen sind, wie wir wissen, zur Strafe für ihren Abfall von Gott in die fleischlichen Leiber eingeschlossen, während die himmlischen Mächte zur Leitung und Erleuchtung dieser in der sichtbaren Welt lebenden gefallenen Geister deputirt worden sind. Die Strafe dieser letzteren soll aber für sie zugleich h e i l e n d sein. Von der Sünde geheilt sollen sie dann unter der Leitung der himmlischen Mächte in den ehevorigen Zustand wieder zurückgeführt werden. Diese Zurückführung ist im gegenwärtigen Weltäon bedingt durch die E r l ö s u n g. Das ist die Bedeutung der letzteren. Heilung von der Sünde und Zurückführung der Menschenseelen zu Gott — das sollte durch die Erlösung erwirkt werden.

2. Als die Welt, sagt Origenes, ihrem Ende zueilte, und die äußerste sittliche Corruption in das Menschengeschlecht eingedrungen war, als nicht blos jene, welche regiert wurden, sondern auch jene (himmlischen Mächte), die mit der Regierung beauftragt waren, schwach geworden: da war es nothwendig geworden, daß Gott, der Urheber aller Dinge, selbst unmittelbar eingriff, um die Einen im Gehorsam, die Anderen in der rechten Weise der Leitung jener zu belehren. Darum erschien der Sohn Gottes selbst in der Welt und wurde gehorsam bis zum Tode am Kreuze, um diejenigen den Gehorsam zu lehren, die nur durch den Gehorsam das Heil erlangen konnten, während er andererseits auch die Gesetze für die Leitung des Menschengeschlechtes, welche mehr oder weniger corrumpirt waren, in ihrer Reinheit wieder herstellte, um die himmlischen Leiter des Menschengeschlechtes wieder in der rechten Weise dieser Leitung zu unterrichten[2]).

1) Ib. l. 4, 37.

2) Ib. l. 3, c. 5, 6. In novissimis temporibus, cum jam finis mundo proximus immineret, et in ultimam perditionem omne humanum vergeret genus, infirmatis

3. Die Seele Christi hat ebenso, wie alle übrigen Seelen vor ihrer Vereinigung mit der Person des Sohnes Gottes in der übersinnlichen Region existirt; sie ist von Anfang an mit allen übrigen Seelen von Gott geschaffen worden, und konnte, wie diese, ihre Freiheit zum Guten und zum Bösen gebrauchen. Aber in unwandelbarer, standhafter Liebe hat sie von Anfang an Gott und seinem ewigen Worte die Treue gewahrt, so daß sie, ganz in das göttliche Licht eingetaucht, nach den Worten des Apostels gleichsam „Ein Geist" mit ihm geworden ist[1]). Durch diese unwandelbare Treue und Liebe hat die Seele Christi die hypostatische Einigung mit dem Logos verdient. Es ist somit nicht zufällig, daß gerade diese Seele und keine andere zur hypostatischen Union auserwählt worden; nein, diese Auserwählung ist ihr eigenes Verdienst[2]). Durch das unauslöschliche Feuer der Liebe, das in ihr brannte, ist ihr das Gute, das an sich von ihrem freien Willen abhing, gleichsam zur Natur geworden, so daß sie der Sünde völlig unfähig wurde. Dadurch ist sie der hypostatischen Vereinigung würdig geworden, und daher kommt es auch, daß Christus nach seiner menschlichen Natur der Sünde unfähig war[3]).

4. Die Heilung der Menschen von der Krankheit der Sünde kann nur von Gott, von der göttlichen Gnade ausgehen. Aber auch der Mensch muß

---

non solum his, qui regebantur, verum etiam illis, quibus regendi fuerat sollicitudo commissa, non jam tali auxilio (sicut antea) nec similibus suis indiguit defensoribus: sed auctoris ipsius et creatoris sui opem depoposcit, qui et his obediendi, et illis regendi corruptam profanamque restitueret disciplinam. Unde unigenitus Dei Filius exanivit semetipsum, et formam servi accipiens efficitur obediens usque ad mortem, ut obedientiam doceret eos, qui non aliter nisi per obedientiam salutem consequi poterant, regendi quoque regnandique corruptas restituit leges, dum omnes inimicos subjecit pedibus suis, ut per hoc, quod necesse est eum regnare, donec ponat inimicos suos sub pedibus, et novissimum inimicum destruat mortem, rectores ipsos regendi doceat moderamina. Ergo non solum obediendi sed etiam regendi vel regnandi venit Filius Dei reparare disciplinam, in se ipso prius complens, quod ab aliis voluit impleri.

1) Ib. l. 2, c. 6, 3.

2) Ib. l. 2, c. 6, 4. Quod autem dilectionis perfectio et meriti affectus senceritas ei (animae Christi) hanc inseparabilem cum Deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit, aut cum personae acceptione animae ejus assumtio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam prophetam dicentem: »Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis.« Dilectionis ergo merito ungitur oleo laetitiae, i. e. anima Christi cum Verbo Dei Christus efficitur.

3) Ib. l. 2, c. 6, 5. Quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inexstinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati.

mitwirken; ohne seine freie Mitwirkung kommt die Heilung nicht zu Stande[1]). Die Gnade gleicht einem befruchtenden Regen, der über das Ackerland sich ergießt. Wenn desungeachtet auf diesem keine gute Frucht gedeiht, sondern Unkraut und Disteln hervorwachsen, so liegt die Schuld nicht am Regen, sondern daran, daß das Ackerland nicht genügend bearbeitet und besäet ist. Der Mensch muß gleichfalls das Seinige thun, damit die Frucht des Guten in ihm sich entfalte[2]). Die Sonne schmilzt das Wachs, den Schmutz aber verhärtet sie[3]). Wer dem Einfluß der göttlichen Gnade sich erschließt, dessen Inneres zerschmilzt gleichsam in der Liebe Gottes; wer dagegen diesem Gnadeneinflusse sich verschließt, dessen Inneres wird in der Sünde verhärtet, oder vielmehr er verhärtet sich selbst.

5. Die Art und Weise aber, wie Gott die Menschen zur Heilung und dadurch zum Heile führt, ist verschieden. Bei Manchen verschiebt Gott die Heilung, weil er sieht, daß dies für sie zuträglicher ist. Wie der Arzt, wo er es für nothwendig hält, eine Wunde nicht sogleich heilt, sondern zuerst das schädliche Eiter auslaufen läßt, damit es nicht, in den Körper zurückgedrängt, noch ein gefährlicheres Uebel hervorrufe: so führt auch Gott manchen Menschen nicht sogleich zur Heilung; er läßt vielmehr die ganze sittliche Bosheit und Corruption desselben hervorbrechen, damit er dann später, gedrängt durch die Stimme des Gewissens und durch die üblen Folgen seiner sittlichen Corruption, den Schlamm der Sünde um so energischer aus sich ausstoße[4]). Oder Gott verschiebt die Heilung deshalb, weil Gefahr ist, daß Menschen, die bald und ohne besonderen Aufwand ihrer sittlichen Energie geheilt werden, leicht wieder in die vorige Lasterhaftigkeit zurückfallen, wenn sie sehen, daß sie ohne viele Mühe von ihrer Seite geheilt worden[5]). Daher muß man die Art und die Zeit der Heilung jedes Einzelnen Gott anheimstellen, der allein weiß, was den Einzelnen frommt und zum Heile gereicht[6]).

6. Die Heilung der Seelen von der Krankheit der Sünde ist aber nicht blos auf das gegenwärtige Leben beschränkt; sie reicht auch in's Jenseits hinüber[7]). Wenn also eine Seele ungereinigt und ungeheilt in das jenseitige Leben hinübertritt, so dauert für sie auch da noch der Proceß der Heilung durch die heilende Strafe fort. Sie wird also im jenseitigen Leben für die Schuld, die sie im gegenwärtigen Leben contrahirt hat, gestraft werden; aber diese Strafe hat gleichfalls wesentlich einen reinigenden, heilenden Charakter,

---

1) Ib. l. 3, c. 1, 22. Οὐτε το ἐφ' ἡμιν χωρις της ἐπιστημης του Θεου, οὐτε ἡ ἐπιστημη του Θεου προκοπτειν ἡμας ἀναγκαζει, ἐαν μη ἡμεις ἐπι το ἀγαθον τι συνεισαγωμεν.

2) Ib. l. 3, c. 1, 10. — 3) Ib. l. 3, c. 1, 11.

4) Ib. l. 3, c. 1, 13. 14. — 5) Ib. l. 3, c. 1, 17.

6) Ib. l. 3, c. 1, 14, p. 278. Quia ergo sicut innumerabiles sunt animae, ita et mores earum atque proposita diversique singularum motus et appetentiae et incitamenta, quarum varietatem humana mens considerare nullatenus potest: ideo soli Deo ars et scientia et potentia dispensationis hujuscemodi relinquenda est, qui solus nosse potest et remedia singularum, et curationum tempus metiri.

7) Ib. l. 1, c. 1, 13.

und soll nur dazu dienen, die Heilung von der Krankheit der Sünde, da sie im gegenwärtigen Leben sich nicht vollzogen hat, im Jenseits nachzuholen. Es ist diese jenseitige Strafe eine Strafe des Feuers in dem Sinne, daß das Bewußtsein der Schmach, die in der Sünde liegt, und der Stachel des Gewissens der Qual des Feuers gleichkommt[1]). Durch dieses Feuer wird das Böse in der Seele gewissermaßen verzehrt, und damit ist die Reinigung und Heilung der Seele vollbracht[2]).

7. Ist aber diese Reinigung vollendet, dann steigen die Seelen, früher oder später, je nach der längeren oder kürzeren Zeit, die für ihre Reinigung und Heiligung erforderlich war, zu den Ordnungen der Engel und himmlischen Mächte auf, und indem sie diese durchschreiten und von ihnen immer mehr erleuchtet und unterrichtet werden, gelangen sie endlich zur vollen Herrlichkeit in Gott[3]). In ihrer ursprünglichen Schöpfung sind die Seelen nach dem Bilde Gottes (ad imaginem) geschaffen worden, wenn sie aber zu ihm zurückkehren, so gelangen sie zur Aehnlichkeit (ad similitudinem) mit Gott, und damit zu ihrer ganzen Vollkommenheit[4]). Das will es bedeuten, wenn der Apostel sagt: Alles wird Christo unterworfen werden. Die Unterwerfung unter Christum ist eben gleichbedeutend mit dem Heile, welches die abgefallenen Seelen dereinst,

---

1) Ib. l. 2, c. 10, 4. Per quos sermones hoc videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea jam fuerit ab alio accensus, vel ante ipsum substiterit, demergatur . . . Anima cum multitudinem malorum operum et abundantiam in se congregaverit peccatorum, competenti tempore omnis illa malorum congregatio effervescit ad supplicium atque inflammatur ad poenas; cum mens ipsa vel conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semetipsa signa quaedam et formas, cum peccaret, expresserat, et singulorum quae vel foede ac turpiter gesserat, vel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos suos videbit expositam; tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque compungitur, et sui ipsa efficitur accusatrix et testis.

2) Ib. l. 2, c. 10, 6.

3) Ib. l. 1, c. 6, 3. Interim tam in his, quae videntur et temporalibus saeculis, quam in illis, quae non videntur et aeterna sunt, omnes (animae) pro ordine, pro ratione, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur, ut alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per majora et graviora supplicia nec non diuturna, ac multis saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis, tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, et sic per singula ad superiora provecti, usque ad ea, quae sunt invisibilia et aeterna perveniant, singulis videlicet quibusque coelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis.

4) Ib. l. 3, 6, 1. Imaginis quidem dignitatem (anima) in prima conditione percepit; similitudinis vero perfectio in consummatione servata est, scilicet ut ipsa sibi eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipsa similitudinem consummaret . . . . Similitudo (ergo) Dei pro meritum perfectione praestabitur.

nachdem sie gereinigt sind, durch Christum erlangen werden[1]). So wird denn die Reinigung und Zurückführung der Seelen durch lange Jahrhunderte sich fortsetzen, bis sie endlich alle gereinigt sind, und das Heil in Gott erlangt haben. Keine Menschenseele wird davon ausgeschlossen bleiben; die einen werden geringere und kürzere, die anderen größere und längere Strafen erdulden; aber zuletzt werden sie alle gerettet werden und zu Gott zurückkehren[2]).

8. Aber nicht blos die Menschenseelen werden schließlich sämmtlich zu Gott zurückkehren; es wird die Erbarmung Gottes zuletzt auch auf jene Geister sich herablassen, welche am tiefsten gesunken sind; auf die Dämonen. Das Böse kann nicht ewig bleiben; es muß endlich ganz verschwinden. Daher kann es auch im Reiche der Dämonen keinen ewigen Bestand haben; es muß auch da vernichtet werden, nicht dadurch, daß deren Substanz, sondern dadurch, daß deren Wille zum Bösen vernichtet wird. Und das geschieht eben durch deren endliche Reinigung und Heilung. Gott ist ja Nichts unmöglich, und ebenso ist für ihn als den Schöpfer kein Wesen unheilbar. So wird denn die Restitution in den ursprünglichen Zustand zuletzt auf alle abgefallenen Geister sich erstrecken, auch auf die Dämonen; die Apokatastasis wird eine allgemeine sein[3]).

9. Die Apokatastasis vollendet sich in der Auferstehung der Leiber. Am Ende, wenn alle Seelen gereinigt, geläutert und geheilt sind, werden auch die Leiber wieder auferstehen, und mit den Seelen vereinigt werden. Der Leib, welcher vom Tode aufersteht, wird derselbe sein, welchen die Seele hienieden getragen; aber er wird nicht auferstehen in der grobsinnlichen, fleischlichen Gestalt, in welcher er hienieden existirt; er wird vergeistigt werden. An die Stelle des Corpus animale wird das Corpus spiritale treten[4]). Der Auferstehungsleib wird strahlen in solchem Glanze und in solcher Herrlichkeit, daß er die glänzendsten und leuchtendsten Himmelskörper übertreffen wird. Von ihm wird das Wort des Apostels gelten: „Es hat es kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet

---

1) Ib. l. 1, c. 6, 1. Subjectionis enim nomen, qua Christo subjicimur, salutem, quae a Christo est, indicat subjectorum. l. 3, c. 5, 7. Cum filio Dei inimici dicuntur esse subjecti, subjectorum salus in eo intelligitur et reparatio perditorum.

2) Ib. l. 1, c. 6, 3.

3) Ib. l. 3, c. 6, 1. Destruetur novissimus inimicus, qui mors dicitur, non ut substantia ejus, quae a Deo facta est, pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a Deo, sed ab ipso processit, intereat. Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo. l. 1, c. 6, 1. In unum sane finem putamus, quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam, subactis et subditis etiam inimicis. l. 3, c. 6, 2. 3. Ne ullam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire . . . nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum erit.

4) Ib. l. 2, c. 10, 1. Ex animali corpore ipsa virtus resurrectionis et gratia spiritale corpus educit, cum id ab indignitate transmutat in gloriam.

hat, die ihn lieben[1])." Also die Substanz unseres Leibes wird bleiben; aber sie wird umgewandelt werden in eine höhere, vergeistigte Form, welche in keinen Vergleich mehr gebracht werden kann mit der Form des fleischlichen Leibes[2]).

10. Aber auch die materielle Welt, diese Wohnstätte des Menschen, wird nicht gänzlich untergehen, wird nicht der Vernichtung anheimfallen. Auch sie wird an der Auferstehung Theil nehmen in dem Sinne, daß sie verwandelt, d. h. in einen Zustand erhoben wird, welcher der Glorie des Auferstehungsleibes analog ist[3]). Die Verschiedenheit der materiellen Wesen wird aufhören; es wird keine Thiere, keine Pflanzen, keine Steine u. dgl. mehr geben: all diese Verschiedenheit war ja nur eine Folge des Abfalls der Geister von Gott, und für sie, um den Bedürfnissen des irdischen Lebens zu genügen, eingerichtet[4]). Die Körperwelt wird vielmehr in den ehemaligen Zustand der Einheit zurückkehren, dem sie in Folge des Abfalls der Geister entfallen ist[5]). Und wenn dieses geschehen, dann wird Gott wahrhaft Alles in Allem sein, weil und insofern die seligen Geister in Allem nur Gott sehen werden[6]).

11. Nun sollte man allerdings glauben, daß mit dieser allgemeinen Apokatastasis der Weltproceß, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, seine Vollendung und sein Ende erreicht habe. Aber Origenes ist dieser Ansicht nicht. Er glaubt, daß, wie dieser gegenwärtig existirenden Welt andere Welten vorausgegangen sind, ihr auch wieder andere Welten und Weltäonen folgen werden[7]). Es ist nämlich möglich, sagt er, daß vernünftige Geister, da von ihnen die Freiheit des Willens sich nicht trennen läßt, auch wenn sie zu Gott zurückgekehrt sind, wiederum in die Abkehr von Gott fallen. Gott könne das zulassen, damit sie nicht, wenn ihr Zustand der Glückseligkeit ein unbeweglicher ist, auf den Gedanken kämen, sie befänden sich in jenem Zustande der Glückseligkeit nicht durch die göttliche Gnade, sondern aus eigener Kraft. Geschieht aber dieses, dann wiederholt sich der gleiche Proceß; die von Gott sich abkehrenden Seelen sinken wiederum herab in fleischliche Körper, und es entsteht wiederum eine neue

---

1) Ib. l. 3, c. 6, 4. Ex qua comporatione conjici potest, quantus decor, quantus splendor, quantus fulgor sit corporis spiritalis, et verum esse illud, quod dictum est, quia »oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.«

2) Ib. l. 3, c. 6, 5. 6.

3) Ib. l. 1, c. 6, 4. — 4) Ib. l. 3, c. 6, 2.

5) Ib. l. 3, c. 6, 4. Denique cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversas rerum facies speciesque omni famulatu praebuit se materia conditori, utpote Domino et creatori suo, quo diversas coelestium terrenorumque ex ea duceret formas. Cum vero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est Pater cum Filio unum, consequenter intelligi datur, quod ubi omnes unum sunt, jam diversitas non erit.

6) Ib. l. 3, c. 6, 3. Per singulos Deus erit omnia hoc modo, ut quidquid rationabilis mens expurgata jam omnium vitiorum faece, atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire, vel intelligere, vel cogitare potest, omnia Deus sit, nec ultra jam aliquid aliud nisi Deum videat, Deum teneat.

7) Ib. l. 3, c. 5, 3.

sinnlich wahrnehmbare Welt mit all der Verschiedenheit der Wesen, die mit ihr verknüpft ist[1]). Und so kommt denn Origenes endlich zu dem Schlusse, daß in Ewigkeit fort der Proceß des Abfalles der Geister von Gott und der Rückkehr derselben zu Gott sich vollziehe, daß ein ewig sich wiederholender Descensus und Ascensus der Geister anzunehmen sei, ein ewig fortdauernder Wechsel von vielen und verschiedenen Welten[2]).

f) Rückblick.

1. Es ist kein Zweifel, die philosophische Weltanschauung, die sich Origenes in seinem περι ἀρχων zurecht gelegt hat, ist irrthümlich, und läßt sich mit den Principien des Christenthums so wenig vereinbaren, wie mit den Grundsätzen der Vernunft. Die Annahme, daß Gott ewig Schöpfer sein müsse, daß daher auch ewig Geschöpfliches existiren müsse, steht im Widerspruche mit dem Begriff des Geschöpflichen, das, eben weil es etwas außer die Substanz Gottes Gesetztes ist, nothwendig einen Anfang haben muß. Umsonst beruft sich Origenes auf die göttliche Macht, welche ewig ihre Wirkung haben müsse. Die Macht Gottes ist nicht wirksam ohne den göttlichen Willen; dieser ist es, welcher durch die Macht sich wirksam erweist, und zwar als freier Wille. Darum ist die Macht Gottes nur wirksam so, wie es der freie Wille Gottes befiehlt. Von diesem also hängt es ab, ob Gott durch seine Macht eine Welt schaffen wolle, oder nicht. Darum ist das Geschöpfliche nicht nothwendig ewig und anfangslos; es ist eben so, wie Gott es will. Damit fällt die ungeheuerliche Annahme einer unendlichen Reihe von Welten, wozu sich Origenes zuletzt verstehen muß, von selbst hinweg. Dieser Lehrsatz ist in der stoischen Doktrin verständlich, weil diese das Geschöpfliche auf eine Art Emanation aus Gott zurückführt; in dem origenistischem System dagegen, das den Schöpfungsbegriff festhält, ist er dagegen ganz unverständlich.

2. Der Gedanke ferner, daß die Abstufungen der geschaffenen Geister und die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Weltwesen auf einen Abfall der Geister von Gott zurückzuführen sei, mag wohl einer lebhaften Phantasie zusagen; aber auf Wahrheit kann er keinen Anspruch machen. Die Stufenreihe der geistigen Wesen, sowie die Vielheit und Verschiedenheit der Naturdinge kann nicht als eine accidentelle betrachtet werden, wie sie es in der Origenistischen Hypothese sein müßte; sie ist vielmehr ewig präformirt in der göttlichen Welt-

---

1) Ib. l. 2, c. 3, 3. Possibile enim videtur, ut rationabiles naturae, a quibus nunquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subjacere, indulgente hoc ipso Domino, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se Dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse: quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur.

2) Ib. l. 3, c. 1, 21. Ex quo opinamur, quoniam quidem immortalis est anima et aeterna, quod in multis et sine fine spatiis per immensa et diversa saecula possibile est, ut vel a summo bono ad infima mala descendat, vel ab ultimis malis ad summa bona reparetur.

idee, und eben weil sie dieses ist, darum muß sie auch etwas Ursprüngliches, mit und in der Schöpfung der Weltwesen Gesetztes sein. Zwischen den geschaffenen Wesen finden specifische Unterschiede statt: diese lassen sich nicht verwischen, und wenn sie specifische Unterschiede sind, dann können sie nicht in einer zufälligen freien Selbstbestimmung der Geister ihren Ursprung haben. Zudem ließe sich ein Zustand der Materie, in welchem sie ohne körperliche Qualitäten besteht, also eigentlich noch gar nicht körperlich ist, somit auch nicht in einer Vielheit und Verschiedenheit von körperlichen Wesen existirt, gar nicht denken.

3. Daß Origenes auch die platonische Präexistenzlehre in sein System aufnimmt, ist erklärlich; denn nach der ganzen Anlage seiner Doktrin konnte er selbe gar nicht entbehren. Aber er hat dabei nicht bedacht, daß dadurch die Existenz des Menschen in der Welt eigentlich zu einer Abnormität sich gestaltet. Denn da die Seele von Gott nicht hätte abfallen sollen, so folgt, daß der Mensch — dieses aus Leib und Seele bestehende Wesen, das als solches alle übrigen Naturwesen weit überragt — hienieden gar nicht existiren sollte. Daß es existirt, ist somit eine Abnormität, die gar nicht hätte eintreten sollen. Wie läßt sich eine solche Annahme auch nur mit einem Scheine vernunftgemäßer Begründung rechtfertigen! Und der Leib sowohl als auch das ganze Universum sollen nur als ein Gefängniß der Seele, als eine Kette, die sie fesselt und festhält, betrachtet werden? Und doch ist der menschliche Leib bis in's Kleinste herab so wunderbar organisirt und greift in ihm Alles in einander, um das höhere, geistige Leben des Menschen zu vermitteln! Und doch repräsentirt das Universum eine so allumfassende Ordnung, und ist in allen seinen in's Unabsehbare gehenden Theilen so weise und schön eingerichtet! Und da sollen wir ihm keine höhere Bedeutung, keinen höheren Zweck zuerkennen, als bloßer Strafort der Seele zu sein!

4. Der Gedanke ferner, daß das Leben der Seele im Leibe zu deren Heilung und Reinigung dienen solle, mag allerdings einen ethischen Werth haben; aber im Grunde genommen ist er unverständlich. Denn da die Seele durch ihre Incorporation im Leibe allen Versuchungen, welche die Sinnlichkeit mit sich führt, preisgegeben wird, so ist es unfaßbar, wie gerade das, was die Seele noch mehr in das Böse zu verstricken geeigenschaftet ist, als Mittel ihrer Reinigung und Läuterung ausgewählt worden. Dieser Einwurf wurde schon zur Zeit der Kirchenväter gegen die Origenistische Hypothese vorgebracht. Und doch soll wiederum die Incorporation der Seele für deren Reinigung nicht ausreichen, und im jenseitigen Leben erst zur Vollendung kommen! Was hat dann aber das irdische Leben des Menschen überhaupt noch für einen Zweck? Es könnte gerade so gut ganz wegfallen, und die ganze Reinigung und Heilung der Seelen im außerkörperlichen Zustande sich vollziehen. Ja es wäre sogar angezeigt, daß die Incorporation der Seelen ganz wegfalle, weil das gegenwärtige, irdische Leben doch nur die Wirkung haben kann, daß die Schuld der Seele durch die Sünden, die in diesem Leben begangen werden, noch mehr sich steigere.

5. Dazu kommt die Lehre von einer allgemeinen Apokatastasis, an welcher sogar die Dämonen Theil nehmen. Daß eine solche allgemeine Apo-

katastasis mit der Lehre des Christenthums von der Ewigkeit der Strafe, welche jene treffen wird, die in schwerer Sünde aus dem Leben scheiden, sowie mit der Lehre von der unwiderruflichen Verwerfung der bösen Geister sich nicht vereinbaren lasse, liegt auf der Hand. Und auch die Vernunft kann sich mit dieser Doktrin nicht abfinden. Denn diese muß immer daran festhalten, daß das gegenwärtige Leben, und dieses allein das Vorbereitungsleben für die selige Ewigkeit ist, und daß daher die Seele, wenn sie aus dem gegenwärtigen Leben tritt, in termino sich befindet, wo eine Aenderung und eine Tilgung ihrer Schuld nicht mehr möglich ist. Wenn aber Origenes gar nach der allgemeinen Apokatastasis einen erneuten Abfall der Seligen von Gott als möglich betrachtet, ja im Interesse seiner ewigen Reihe von Welten sogar annehmen muß, so tritt er damit ganz außer den Bereich des christlichen Gedankens hinaus und stellt einen Satz auf, der selbst vom philosophischen Standpunkte aus aller Begründung sich entzieht.

6. Die Annahme endlich, daß alle Seelen ursprünglich, nachdem sie geschaffen worden, in einem überkörperlichen Zustande gelebt hätten, mußte zuletzt auch verhängnißvoll werden für das Dogma der Inkarnation. Wir haben gesehen, daß nach Origenes auch die Seele Christi vor der Inkarnation existirt habe, und daß sie erst nachträglich in Folge hohen Verdienstes, daß sie sich durch ihre Treue gegen Gott erworben, mit der Person des Logos zur hypostatischen Union vereinigt worden sei. Verhält es sich aber also, dann läßt sich die Einpersönlichkeit Christi, d. h. die Subsistenz der menschlichen Natur Christi in der Person des Logos nicht mehr aufrecht erhalten. Denn die Seele Christi war dann vor ihrer Einigung mit dem Logos ein persönliches Wesen. Und war sie dieses, dann mußte diese ihre Persönlichkeit zuerst aufgehoben werden, damit sie zur hypostatischen Union mit dem Logos erhoben werden konnte. Diese Aufhebung oder Vernichtung ihrer Persönlichkeit würde aber, wie der heil. Thomas mit Recht sagt, auch die Aufhebung oder Vernichtung ihre Natur involvirt haben, weil die Natur blos in der Person wirklich ist, Natur und Person also ohne einander überhaupt nicht existiren können. Eine hypostatische Union im Sinne des christlichen Dogma's wäre also unter Voraussetzung der Präexistenz der Seele Christi einfach eine Unmöglichkeit. Origenes mußte, wenn er sich consequent bleiben wollte, nothwendig eine zweifache Person, die göttliche und die menschliche in Christo annehmen. Damit ist aber das Dogma der Inkarnation gefälscht. Die origenistische Doktrin trägt bereits den Keim der späteren nestorianischen Häresie in sich.

7. Die philosophische Weltanschauung des Origenes ist und bleibt somit im Großen und Ganzen eine innerlich unwahre: das läßt sich unmöglich in Abrede stellen. Eine andere Frage ist freilich die, in wie weit Origenes für die Irrthümer seines Systems verantwortlich sei. Man hat angenommen, die gerügten Irrthümer seien durch die Häretiker in das Periarchon hineingekommen, und Origenes stünde gerechtfertigt da, wenn wir den Originaltext seines Periarchon besäßen. Richtig ist es, daß Origenes selbst über Verfälschung seiner Schriften durch die Häretiker sich bitter beklagt, und daß Rufinus diese Klage erneuert

hat. Aber andererseits dürfte es doch nicht zu bezweifeln sein, daß Rufinus, da er auf Seite des Origenes stand, und ein Freund und Anhänger des letzeren war, ein möglichst verlässiges Exemplar des Periarchon zu seiner Uebersetzung benützt, und daß er mehr zu Gunsten, als zum Nachtheil der Orthodoxie des Origenes übersetzt haben werde.

8. Origenes von aller Schuld zu reinigen wird daher kaum je gelingen. Worin liegt nun aber der Grund seiner Irrungen? Darin, daß er durch die neuplatonische Philosophie in seiner speculativen Weltanschauung mehr als billig sich hat beeinflussen lassen. Dadurch ist er zu jenen irrthümlichen Lehren gekommen, die in seinem System zu rügen sind. In Alexandrien stand er mitten in der Atmosphäre der neuplatonischen Weltanschauung; er hörte die neuplatonischen Philosophen und studirte deren Schriften; es ist daher begreiflich, wie er unter solchen Verhältnissen, kaum daß er es selbst ahnte, Manches von ihrer philosophischen Weltanschauung sich aneignete, und in seine eigene Weltanschauung verwebte. Er erklärt allerdings ausdrücklich, man dürfe der Philosophie keinen Einfluß auf die Theologie gestatten, sondern müsse die letztere ausschließlich aus der göttlichen Offenbarung und apostolischen Ueberlieferung schöpfen. Aber es hat sich jener Einfluß der Philosophie, vielleicht ihm selbst unbewußt, bei ihm doch in einer verhängnißvollen Weise geltend gemacht.

9. Origenes hat also geirrt, das läßt sich nicht leugnen; aber zu seiner Entschuldigung muß gesagt werden, daß eine mala fides bei ihm nicht mit unterlief. Den Glaubensstandpunkt gab er nirgends preis. Selbst im Periarchon erklärt er, daß man an der apostolischen, kirchlichen Glaubensregel festhalten müsse. Er setzte „seine philosophischen Meinungen dem kirchlichen Gesammtglauben nicht entgegen, sondern hielt sie für Voraussetzungen und Consequenzen desselben, welche die Kirche der Wißbegierde und dem Studium des Einzelnen anheimstelle; er wich im Glaubensbekenntnisse von der Kirche nicht ab, sondern lebte in vollster Gemeinschaft mit ihr[1])." Er mochte auch in den späteren Jahren seines Lebens von den Irrthümern des Periarchon vielfach zurückgekommen sein, wie er denn im Widerspruche mit der im Periarchon aufgestellten Lehre von der Allgemeinheit der Apokatastasis an nicht weniger als fünfzig Stellen seiner übrigen Schriften von der ewigen Dauer der Höllenstrafe spricht.

10. Darum haben denn auch die größten Lehrer und Bischöfe der Kirche sein Talent bewundert, seine Frömmigkeit angestaunt, seine Verdienste gepriesen, seiner Schriften sich bedient, ihn gegen falsche Anklagen in Schutz genommen. So seine drei bischöflichen Freunde, Alexander von Jerusalem, Theoktistus von Cäsarea, Firmilian von Cäsarea in Capadocien, die Bischöfe Arabiens, die ihn nach Bostra beriefen, Gregor Thaumaturgus, Dionysius der Große von Alexandrien, besonders Pamphilus und Eusebius, dann Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Hilarius, Ambrosius

1) Kuhn, Kath. Dogmatik Bd. 1, S. 202.

Rufinus, Didymus, auch Hieronymus vor seinem Streite mit Rufinus, Vincentius von Lerin, u. s. w. Sie leugneten nicht, daß er in manchen Punkten geirrt habe; aber sie vergaßen über seinen Irrthümern seine großartigen Leistungen nicht, und hielten dafür, daß er auch in seinen Irrthümern milde beurtheilt werden müsse.

11. Aber freilich haben die Irrthümer des Origenes nachmals auch Veranlassung gegeben zu beklagenswerthen Wirren und Streitigkeiten, die keineswegs zur Erbauung der Kirche dienten. Die Kirchengeschichte kennt drei bis vier sog. Origenistische Streitigkeiten, deren Hauptgegenstand die Irrthümer des Periarchon waren. Und so hat die Wirksamkeit dieses großen Mannes zum Guten und zum Schlimmen ausgeschlagen, je nachdem das Wahre oder das Falsche in seiner Lehre in den Vordergrund geschoben wurde.

3. Bekämpfung der irrthümlichen Lehren des Origenes.

Methodius.

1. Bald nach dem Tode des Origenes erhob sich die Reaktion gegen die von ihm vertretenen Irrthümer. Der Hauptträger dieser Reaktion war damals der heil. Methodius, welcher zuerst Bischof von Olympus war, später aber Bischof von Tyrus in Phönicien wurde, und in der diokletianischen Verfolgung als Martyrer zu Chalcis in Syrien (312) starb. Methodius war einer der hervorragendsten Vertheidiger der christlichen Wahrheit. Von seinen Zeitgenossen haben ihn wenige an Gelehrsamkeit und Gedankentiefe erreicht.

2. Von seinen Schriften ist die vornehmste das „Symposium der zehn Jungfrauen, oder von der Virginität" (συμποσιον δεκα παρθενων ἠ περι ἁγνειας), in Form eines Dialoges geschrieben, worin die Virginität im Geiste des Christenthums behandelt wird. Dazu kommen:

a) Eine Schrift „vom freien Willen und vom Ursprung des Bösen" (περι αὐτεξουσιου και ποθεν τα κακα — de libero arbitrio, et unde malum), gleichfalls in Form eines Dialoges, hier zwischen einem Rechtgläubigen und einem Valentinianer geschrieben;

b) „Von der Auferstehung" (περι ἀναστασεως — de resurrectione) nur in allerdings sehr bedeutenden Fragmenten noch übrig — ein Gespräch zwischen Methodius und Auxentius einerseits und zwei Origenisten andererseits.

c) „Von den geschaffenen Dingen" (περι γεννητων — de rebus creatis), eine Bekämpfung der Meinung des Origenes, daß die Welt ewig sei.

Für unseren Zweck sind namentlich die drei letzteren Schriften von Bedeutung.

3. Methodius tritt den origenistischen Irrthümern als eben so entschiedener, wie gewandter Gegner gegenüber. Das leuchtet vor Allem hervor aus der Art und Weise, wie er die Ansicht des Origenes von der Ewigkeit der Welt bekämpft. Er legt zuerst die diesbezügliche origenistische Lehre dar, und argumentirt dann gegen selbe folgendermaßen:

a) Gott ist der unendlich vollkommene, und bedarf als solcher keiner anderen Dinge, um dadurch erst zur ganzen Vollkommenheit zu gelangen. Das

ist evident und kann von Niemanden bezweifelt werden. Nun sagt Origenes, daß Gott nur unter der Bedingung Herr, Wohlthäter, Schöpfer sei, daß eine Welt existirt, und folgert daraus, daß die Welt ewig sein müsse, weil Gott ewig Schöpfer, Herr, Wohlthäter sei. Was ist damit ausgesprochen? Dieses, daß Gott blos durch die geschöpfliche Welt jene Vollkommenheiten besitzt. Wenn aber dieses, dann ist Gott an und für sich unvollkommen, und erreicht seine ganze Vollkommenheit erst durch die Welt. Das widerstreitet aber offenbar dem unbestreitbaren Satze, daß Gott aus sich allein unendlich vollkommen sei. Folglich ist die origenistische Argumentation gänzlich hinfällig[1]).

b) Origenes sagt ferner: Wäre die Welt in der Zeit geschaffen, hätte sie einen Anfang gehabt, dann wäre Gott vom Nichtschaffen zum Schaffen übergegangen, und hätte damit eine Veränderung erlitten, während doch Gott der absolut Unveränderliche sei. Aber, erwiedert Methodius, Gott hat die Welt nur einmal geschaffen, und dann hat er zu schaffen aufgehört (requievit a creando). Wenn nun der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott involvirt, so auch der Uebergang vom Schaffen zum Nichtschaffen. Wer also dieses letztere nicht zugeben will, der kann auch das erstere nicht behaupten, und kann daher auch nicht schließen, daß die Welt mit Gott coätern sein müsse[2]).

c) Man kann ferner nur dasjenige als geschaffen bezeichnen, was einen Anfang seines Daseins gehabt hat; denn dieser ist mit dem Begriffe des Geschaffenen nothwendig gegeben. Was gar keinen Anfang genommen, das ist eo ipso ungeschaffen. Gott aber hat die Welt geschaffen, die vorher nicht war. Wie ist es also möglich, daß die Welt, die doch nothwendig einen Anfang haben mußte, mit dem ewigen Schöpfer gleich ewig sei! Das läßt sich gar nicht denken[3]).

d) Nehmen wir endlich beispielsweise einen Bildhauer und eine Statue. Der Bildhauer ist es, welcher in Kraft der Kunst, die ihm innewohnt, den Stein zur Statue bildet, indem er die Form der Statue ihm einmeiselt. Der Stein fängt also erst dann an, Statue zu werden, wenn der Bildhauer diese Operation an ihm vollzieht. Wäre der Stein immerwährend Statue, ohne daß er je anfängt, Statue zu werden, so wäre die Statue durch sich allein Statue, sie würde dem Bildhauer, resp. der Kunst desselben dazu, daß sie Statue wäre, gar nichts verdanken[4]). Wenden wir nun das auf die

---

1) Lib. de creatis, 2, p. 333 sq. (ed. Migne.)

2) Ib. 3, p. 336.

3) Ib. 4, p. 337. Γενητον το μη γενεσεως ἐχον ἀρχην φαιης ἀν; Οὐ δητα. Εἰ γαρ μη ὑποπιπτει γενεσεως ἀρχῃ, ἐξ ἀναγκης ἀγενητον ἐστιν. Εἰ δε γεγονεν, ὑπο ἀιτιου τινος διδως ἀυτῳ γεγονεναι. Παντη γαρ ἀδυνατον χωρις ἀιτιου γενεσιν ἐχειν; Ἀδυνατον. Κοσμον δε οὐν, και ὁσα ἐν αὐτῳ, μων ἀλλου τινος ἡ Θεου δημιουργουντος φησομεν γεγονεναι ὑστερον, πρωτον οὐκ ὀντα; Δηλον, ὁτι Θεου. Ἀδυνατον γαρ το γενεσεως ἀρχῃ περιορισθεν συναπεραντον εἰναι τῳ ἀπεραντῳ; Ἀδυνατον.

4) Ib. 5, p. 337 sq. Οὐκουν, ὠ οὑτοι, λεξοπεν αὐτοις, εἰ μη χρονος, μητε αἰων εὑρισκοιτο ἐπανω, ὁτε οὐκ ἠν τελειος ὁ ἀνδριας, τι παρεσχεν αὐτῳ ὁ τεχνιτης, ἡ τι ἐνηργησεν εἰς αὐτον, φατε;

Welt an! Niemand leugnet, daß Gott der große Weltkünstler sei, der die Welt zu dem gemacht hat, was sie ist. Aber wenn dieses sich so verhält, so muß sie nothwendig angefangen haben, durch Gottes schöpferische und künstlerische Wirksamkeit das zu werden, was sie ist. Ist das nicht der Fall, ist die Welt ewig das, was sie ist, so verdankt sie Gott ebenso wenig etwas, wie eine Statue, die immer Statue ist, dem Künstler etwas verdankt. Sie existirt als Welt aus sich und durch sich, ohne Gott; sie ist ungeschaffen wie Gott[1]). Also ist es auch aus diesem Grunde unmöglich, die Welt als ewig zu denken.

4. Methodius bekämpft jedoch nicht blos die origenistische Lehre von der Ewigkeit der Welt; er tritt ihm auch entgegen in jenen irrthümlichen Lehrpunkten, welche in specie den Menschen betreffen. Origenes hatte behauptet, die Menschenseelen seien gleichartig mit den reinen Geistern, den Engeln, sie hätten auch ursprünglich körperlos unter den Engeln gelebt; der Mensch sei nur entstanden in Folge des Abfalls der Seele von Gott; und ebenso sei auch die Verschiedenheit der weltlichen Dinge nur eine Folge dieses Abfalls. Dem widerspricht Methodius entschieden.

5. Die Menschenseelen, lehrt er, sind nicht gleichartig mit den Engeln: wie zwischen den einzelnen Engelordnungen ein specifischer Unterschied obwalte, so auch zwischen den Engeln und den Menschenseelen. Keines dieser geistigen Wesen kann das andere werden[2]). Die Menschenseelen haben auch nicht vor dem Leibe existirt; vielmehr ist der Mensch ursprünglich als Mensch nach Leib und Seele von Gott geschaffen worden. Der Mensch war es, den Gott wollte: den Menschen hat er daher geschaffen, nicht die Seele für sich allein[3]). Ex prima dispositione hat Gott den Menschen in die Welt gesetzt, damit er sie bewohne, und über die weltlichen Dinge herrsche[4]). Und ebenso sind auch die Gattungen und Arten der weltlichen Dinge etwas Ursprüngliches, zugleich in und mit der Welt Gesetztes, sie waren als solche ewig in der göttlichen Idee präformirt, und ist jedes Ding in der Welt an den ihm entsprechenden Ort eingewiesen[5]).

6. Eben deshalb macht auch nicht die Seele für sich allein den Menschen aus, wie Origenes mit Plato behauptet, sondern Seele und Leib zugleich sind die constitutiven Bestandtheile seines Wesens[6]). Der Leib ist nicht eine Kette (vinculum) der Seele, ihr zur Strafe beigegeben, wie wiederum Origenes lehrt. Wäre er dieses, dann müßte er entweder Vinculum bonorum oder Vinculum malorum sein. Ersteres ist nicht denkbar, denn kein Arzt gibt einem Kranken ein Heilmittel, wodurch die Krankheit sich nur noch steigert. Aber auch nicht das letztere: denn durch den Leib wird die Seele in der Aus-

---

1) Ib. l. c. Το γαρ συναπεραντον μηδαμως ἀρχην γενεσεως ἐχον, και συναγενητον και ἰσοδυναμον ἀναγκη τυγχανειν.

2) De resurrectione 10, p. 277.

3) Ib. 11, p. 280. Οὐκουν εἰναι τον ἀνθρωπον ἀνθρωπον θελων, ἐξ ἀρχης ἐκτισεν (ὁ Θεος).

4) Ib. 10, p. 277. — 5) Ib. 10, p. 280.

6) Ib. 4, p. 292.

übung des Bösen nicht verhindert, wie die Erfahrung lehrt. Der Leib ist also überhaupt kein Vinculum der Seele; er gehört zur Natur des Menschen[1]).

7. Bildet aber der Leib ein Constitutiv der menschlichen Natur, dann muß er dereinst auch wieder vom Tode auferstehen und mit der Seele sich wieder vereinigen. Es ist jedoch diese Auferstehung nicht in der Weise zu fassen, daß die Seele mit einem geistigen Leibe bekleidet werden wird, dem Gott die Form des ehevorigen Leibes einprägt. Es ist vielmehr derselbe Leib, der im Tode sich aufgelöst hat, dem die Auferstehung zu Theil werden wird, allerdings in einem verklärten Zustande[2]).

8. Man sieht, Methodius hat das Irrthümliche in den Lehrmeinungen des Origenes wohl erkannt, und der Ruhm, den Origenes genoß, hielt ihn nicht zurück, mit aller Entschiedenheit dagegen aufzutreten, und diese Irrthümer nicht blos vom Standpunkte des Glaubens aus zu verwerfen, sondern sie auch philosophisch zu widerlegen. Das ist eine That, welche für jene Zeit nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Es wurde dadurch verhindert, daß durch das hohe Ansehen, in welchem Origenes mit Recht stand, auch dessen Irrthümer stillschweigend mit in Kauf genommen wurden: was in weiten Kreisen eine Fälschung des christlichen Bewußtseins zur Folge gehabt haben würde. Es mußten diese Irrthümer nothwendig ausgeschieden werden, wenn der reiche Inhalt der Origenistischen Schriften segensreich auf das christliche Bewußtsein wirken und die Fortentwickelung der christlichen Speculation auf der rechten Bahn fördern sollte. Und daß dieses gleich von Anfang durch Methodius geschah, das ist diesem, wie gesagt, zu hohem Verdienst anzurechnen.

III. Die lateinischen Kirchenschriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts.

1. Tertullian.

a) Sein Leben und seine Schriften.

1. An erster Stelle steht unter den lateinischen Kirchenschriftstellern dieser Zeit Tertullian. Quintus Septimius Florus Tertullianus wurde um das Jahr 160 zu Carthago von heidnischen Eltern geboren. Von Natur aus mit reichen Anlagen, namentlich mit scharfem, durchdringendem Verstande ausgestattet, empfing er die seiner Geburt und seinen Fähigkeiten entsprechende Erziehung und Bildung, studirte die Philosophie und die schönen Wissenschaften und wählte sich endlich als Lebensberuf die Rechtsgelehrsamkeit. Dann wurde er Rhetor in seiner Vaterstadt, und trat in den Ehestand. In religiöser Beziehung

1) Ib. 3, p. 292.

2) De resurrectione 12, p. 317.

folgte er dem heidnischen Wahne seiner Eltern, und indem er von der Sittenlosigkeit der damaligen heidnischen Gesellschaft nach eigenem Geständnisse keineswegs frei war, hielt er das Christenthum für eine Thorheit. Doch die Gnade entriß ihn dem Strome des Verderbens; um das Jahr 193 wurde er Christ. Die äußeren Ursachen seiner Conversion sind unbekannt. Seinem hohen, talentvollen Geiste mochte die Erhabenheit und Kraft des Christenthums in seiner Lehre sowohl, als auch in seiner geschichtlichen Erscheinung imponirt haben. Auch die Standhaftigkeit der Martyrer und die Macht der Christen über die Dämonen mochten zu seiner Conversion beigetragen haben. Später wurde er Presbyter in der Kirche seiner Vaterstadt, hielt sich aber auch einige Zeit in Rom auf.

2. Von seiner Bekehrung an verwendete er seine große Gelehrsamkeit und seine gewandte Feder mit dem größten Eifer zur Vertheidigung des Christenthums gegen Heiden, Juden und Häretiker, und zur Belehrung und Stärkung der Gläubigen nach den verschiedenen Bedürfnissen der Zeit. Dadurch erntete er hohen Ruhm. Er galt als der beredteste Anwalt der Christen und entfaltete eine außerordentliche Thätigkeit. Leider trieb ihn der Rigorismus seines Gemüthes später (um 203) zu der Sekte der Montanisten, welche durch angebliche höhere Erleuchtung und eine falsche, übertriebene Strenge sich vor den Katholiken hervorzuthun suchten. So wurde er aus einem begeisterten Apologeten ein immer heftigerer Gegner der Kirche. „Eine vermeintliche Kränkung von Seite des römischen Clerus, wie Hieronymus berichtet, das heißt wohl, Widerspruch gegen seine rigorosen Grundsätze und gegen seine Vertheidigung der angeblichen Offenbarungen des Montanus und der beiden Frauen Priscilla und Maximilla erregte seinen Unwillen, und die Milderung der kirchlichen Disciplin von Seite des Papstes Zephyrinus (202—218) steigerte seine Opposition und erbitterte seine Stimmung gegen die Kirche immer mehr."

3. In dieser Milderung der kirchlichen Disciplin, die Papst Callistus (218—223) noch erweiterte, sah nämlich sein sittlicher Rigorismus eine große Gefahr für die Kirche, das Hereinbrechen des heidnischen Sittenverderbnisses und die Begünstigung eines fleischlichen Sinnes und sündhaften Weltlebens. In seiner düsteren Weltansicht und rigorosen Denkweise war ihm der milde Geist der Kirche, die auch den schwer Sündigenden noch die hilfreiche Hand in Liebe bietet, unverständlich und zuwider geworden. So schloß er sich denn den Montanisten an und wurde deren Anwalt, ohne sich doch im Glauben von der Kirche trennen zu wollen. Sein unruhiger Geist band sich jedoch auch an den Montanismus nicht für immer; er stiftete vielmehr eine eigene montanistische Partei, die Sekte der „Tertullianisten", welche bis in das fünfte Jahrhundert herab sich erhielt. Ob er später wieder zur katholischen Kirche zurückgekehrt sei, ist ungewiß. Manche glauben dies annehmen zu sollen, weil doch seine Schriften in der Kirche stets in großem Ansehen gestanden sind. Er starb hochbetagt um das Jahr 240.

4. Die meisten seiner zahlreichen Schriften schrieb Tertullian in Folge einer besonderen Veranlassung; sie sind somit Gelegenheitsschriften. Der Zeit nach zerfallen sie in die Schriften aus seiner katholischen, und in die aus

seiner montanistischen Lebensperiode. Nach ihrem Inhalte dagegen können sie in apologetische, dogmatische und praktische Abhandlungen unterschieden werden.

5. Reflektiren wir zuerst auf seine apologetischen Schriften, so sind diese folgende:

a) Die „Apologie der christlichen Religion" (liber apologeticus oder apologeticum) in fünfzig Capiteln, eine seiner berühmtesten Schriften, um 200 verfaßt und an die Statthalter und höchsten Gerichtspersonen des römischen Reiches gerichtet. Kaiser Septimius Severus erneuerte zu Anfang des dritten Jahrhunderts die Verfolgung der Christen, und die Statthalter in den Provinzen waren schon vor dem kaiserlichen Befehle gegen sie gewaltthätig eingeschritten. In dieser bedrängten Lage erhob nun Tertullian seine beredte und gewaltige Stimme.

b) „An die Nationen" (ad nationes, sc. gentes) in zwei Büchern. Die Schrift stimmt großentheils mit der „Apologie", vielfach wörtlich, überein, ist aber umfangreicher, und scheint für alle gebildeten Volkskreise bestimmt gewesen zu sein.

c) „Ueber das Zeugniß der Seele" (de testimonio animae). In dieser Abhandlung sucht Tertullian nachzuweisen, daß die Seele von Natur aus Zeugniß gibt für die Einheit Gottes, für die Existenz von Dämonen, und für die Unsterblichkeit.

d) „Gegen Scapula" (adv. Scapulam) in fünf Capiteln. Scapula war Proconsul der Provinz Afrika in Carthago, und verfolgte die Christen mit äußerster Grausamkeit. Deshalb richtet Tertullian diese Zuschrift an ihn und fordert freie Religionsübung.

e) „Gegen die Juden" (adv. Judaeos) in vierzehn Capiteln. Es wird darin erörtert, daß das mosaische Gesetz nur eine zeitweilige Geltung gehabt habe und daß der verheißene Messias bereits erschienen sei.

6. Zu den dogmatisch polemischen Schriften sind zu rechnen:

α) Aus der katholischen Lebensperiode Tertullians:

a) „Ueber die Proceßeinreden gegen die Häretiker" (de praescriptionibus haereticorum) in vierundvierzig Capiteln. Der Titel ist der juristischen Terminologie entnommen, und bedeutet Praescriptio soviel wie Exceptio, d. h. eine solche Einrede gegen den Anklagepunkt, daß, wenn sie erwiesen wird, die Klage abgewiesen werden muß. Nun klagen die Häretiker die Kirche an, daß sie nicht die wahre Kirche sei, als welche sie sich ausgebe. Dagegen excipirt und argumentirt nun Tertullian als Anwalt der Kirche in sehr scharfsinniger, juristischer Weise.

b) „Ueber die Taufe" (de baptismo) in zwanzig Capiteln. Eine dogmatische Specialabhandlung über dieses Sakrament.

β) Aus der montanistischen Zeit Tertullians:

a) „Gegen Marcion (adv. Marcionem) in fünf Büchern. Diese Schrift ist das umfangreichste und gediegenste polemische Werk Tertullians, eines der besten gegen den Gnosticismus überhaupt.

b) „Gegen die Valentinianer" (adv. Valentinianos) voll Witz und Spott über die gnostischen Phantasiegebilde der Valentinianer.

c) „Vom Fleische Christi" (de carne Christi). Diese Schrift ist gegen den gnostischen Doketismus gerichtet, und sucht zu beweisen, daß Christus einen wahren und wirklichen Leib gehabt habe.

d) „Von der Auferstehung des Fleisches" (de resurrectione carnis). Die Gnostiker leugneten bekanntlich die Auferstehung des Fleisches, weil sie das Fleisch für das an sich Böse hielten. Gegen diesen Irrthum ist obige Schrift gerichtet. Es wird

die Auferstehung des Fleisches sowohl aus der Vernunft, als aus der heiligen Schrift erwiesen.

e) „Gegen Hermogenes“ (adv. Hermogenem) Hermogenes hatte behauptet, daß Gott die Welt aus einer ewigen Materie gebildet habe. Dieser Irrthum bekämpft Tertullian, und erweist die Schöpfung aus Nichts.

f) „Von der Seele“ (de anima) in achtundfünfzig Capiteln, gegen denselben Hermogenes gerichtet, der die Seelen aus der ewigen Materie entstehen ließ. Tertullian gibt in dieser Schrift eine ziemlich vollständige Psychologie, freilich in sehr eigenthümlicher Gestalt. Wir werden darauf zu sprechen kommen.

g) „Gegen Praxeas“ (adv. Praxeam) in einunddreißig Capiteln. In dieser Schrift behandelt Tertullian dem Patripassianer Praxeas gegenüber sehr eingehend das Dogma der göttlichen Trinität.

7. Dazu kommen endlich noch Schriften moralischen, ascetischen und disciplinären Inhaltes. Da diese in philosophischer Beziehung eine geringe Ausbeute bieten, so wollen wir sie nur kurz registriren.

α) Aus der vormontanischen Zeit stammen folgende:

a) „An die Marthyrer“ (ad martyres), ein Trostschreiben an die im Gefängniß schmachtenden Christen. b) „Vom Gebete“ (de oratione), eine Abhandlung über das Wesen, die Bedeutung und die Weise des Gebetes. c) „Von den Schauspielen“ (de spectaculis). Es wird in dieser Schrift bewiesen, daß den Christen der Besuch der heidnischen Schauspiele nicht erlaubt sei. d) „Von der Idololatrie“ (de idololatria). Die Christen dürfen nie und in keiner Weise an dem heidnischen Götzendienste sich betheiligen. e) „Von der Geduld“ (de patientia). Eine Lobpreisung und Empfehlung dieser Tugend. f) „Von der Buße“ (de poenitentia). Es wird gehandelt von dem Wesen und von der Nothwendigkeit der Buße. g) „An seine Frau“ (ad uxorem), eine Aufforderung an diese, nach seinem Tode keine zweite Ehe einzugehen, und namentlich keinen Heiden zu heirathen.

β) Der montanistischen Zeit gehören an:

a) „Von der Ermahnung zur Keuschheit“ (de exhortatione castitatis), gerichtet an einen katholischen Freund, um ihn zu bestimmen, nicht wieder zu heirathen. b) „Von der Monogamie“ (de monogamia), in welcher die zweite Ehe unter starken Ausfällen auf die „Psychiker“ (Katholiken) verworfen wird. c) „Von der Keuschheit“ (de pudicitia), gerichtet gegen die Milderung der kirchlichen Bußdisciplin in Bezug auf schwere Versündungen gegen die Keuschheit von Seite des römischen Bischofs. d) „Vom Fasten gegen die Psychiker“ (de jejuniis adv. psychicos). Es wird das Fasten am Mittwoch und Freitag bis nach Sonnenuntergang als strenges Gebot des Paraklets hingestellt. e) „Von der Verschleierung der Jungfrauen“ (de velandis virginibus). Die Jungfrauen sollen in der Kirche verschleiert sein. f) „Vom Kranze des Soldaten“ (de corona militis). Kein Soldat darf sein Haupt mit dem Lorbeerkranze bekränzen. g) „Von der Flucht in der Verfolgung“ (de fuga in persecutione). Diese wird als unerlaubt bezeichnet. h) „Mittel gegen den Skorpionenstich“ (Scorpiace). Gerichtet gegen die Behauptung der Gnostiker, man dürfe in der Verfolgung nicht blos fliehen, sondern auch den Glauben äußerlich verleugnen. i) „Vom Mantel“ (de pallio), geschrieben, um sich über das Tragen des Philosophenmantels zu rechtfertigen.

8. Tertullian war ein Mann von außerordentlicher Begabung und Gelehrsamkeit in allen Zweigen des menschlichen Wissens, als Charakter durchaus Original. Als Grundzug tritt in diesem hervor eine ungemeine Energie, die schnell leidenschaftlich erregt wird, vereint mit Geradheit und Offenheit. Was

er einmal als wahr erkannt hatte, dafür stand er mit seiner ganzen Kraft und Persönlichkeit ein. Daher lag er nach seiner Bekehrung zum Christenthum sein Leben lang in einem ununterbrochenen Kampfe, zuerst mit den Heiden und Juden, Philosophen und Häretikern, zuletzt mit den Katholiken. Im Kampfe kennt er keine Mäßigung, keine Schonung. Er verschärft die Gegensätze, und bedient sich aller Mittel, auch der schneidigen Waffen des Witzes, der Ironie und des Sarcasmus, um den Gegner zu vernichten. Treffend charakterisirt ihn Vincenz von Lerin, wenn er schreibt: „Wenn Tertullian etwas zu widerlegen unternahm, so zerstörte er es durch seinen Scharfsinn und zerstäubte es durch die Macht seiner Gründe... Seine Vernunftgründe sind so bündig, daß selbst derjenige, welcher sich nicht überreden lassen wollte, gezwungen wird, ihm Beifall zu geben. Bei ihm sind so viele Gedanken als Worte und so viele Siege, als Sätze[1]).

9. Bei der Darstellung hat er es nirgends auf Formschönheit, sondern immer nur auf die Richtigkeit des Ausdruckes abgesehen. Er war durchaus Realist, der nicht schrieb, um zu glänzen, sondern um im Dienste der Wahrheit zu nützen. Seine Darstellung gleicht meistens einem Gießbache, der geräuschvoll dahinstürzt. Er fährt rasch weiter, liebt kurze Sätze; es begegnen nicht selten unvermittelte Uebergänge, harte Constructionen, seltsame Wortformen, die er aus der juristischen und der Sprache des Volkes nimmt. Seine Latinität ist daher eine ganz eigenthümliche, und er hat auf die Ausbildung derselben als Sprache der Theologie großen Einfluß ausgeübt. Tertullian besaß eine große Meisterschaft auch in der Handhabung der Sprache, und es spiegelt sich in seinem Stile die Originalität seines Genies. Er zählt wie zu den tiefsinnigsten, so auch zu den schwierigsten Schriftstellern[2]).

10. Heben wir nun jene Momente aus der Lehre des Tertullian hervor, welche für die Philosophie von Bedeutung sind!

b) Sein philosophischer Standpunkt.

1. Tertullian erweist sich der griechischen Philosophie nicht so geneigt, wie vor ihm Justinus. Er gefällt sich darin, die Irrthümer der griechischen Philosophie hervorzuheben, um letztere dem Christenthum gegenüber in Schatten zu stellen. Dies ist namentlich der Fall in seinem Buche de praescriptionibus haereticorum, wo er mit dem Beifügen, daß die Häretiker und Philosophen ihre Lehren mit den Teufeln gemein hätten[3]), namentlich Plato als den Gewürzkrämer der Häretiker, und Aristoteles als den Erfinder einer wetterwendischen Dialectik angreift[4]). Das Sokratische Dämonium erklärt er als einen bösen

---

1) Vinc. Lir. commonit c. 24.

2) Nirschl, a. a. O. Bd. 1. S. 266 ff. S. 282 f.

3) De praescr. haer. c. 7. (ed. Semler.)

4) Ib. l. c. Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, versipellem in sententiis, artificem struendi et destruendi, coactam in conjecturis, duram in argumentis, sibi ipsi molestam, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit

Geist, und stellt dieser vom Teufel inspirirten Weisheit die christliche gegenüber, deren Hauch die Kraft der Dämonen vernichte. Doch ist diese seine Abneigung nicht so fast gegen die griechische Philosophie an sich gerichtet; sein Eifer gegen die Philosophen wird vielmehr vorzugsweise durch den Mißbrauch erregt, welchen die Häretiker von der griechischen Philosophie zur Construirung und Begründung ihrer Häresien und zur Verunstaltung des wahren Christenthums machten. Dagegen richten sich zunächst seine Vorwürfe. Daher ist seine Hauptklage immer diese, daß die Philosophen „die Patriarchen der Häretiker“ seien. Von den Platonikern, sagt er, wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion; von den Epicuräern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung, u. s. w.[1]).

2. Aber ungeachtet seiner Abneigung gegen die Philosophie ist Tertullian doch weit entfernt, das natürliche Wissen, namentlich die natürliche Gotteserkenntniß zu leugnen, d. h. die Möglichkeit, daß der Mensch durch seine natürliche Vernunft zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangen könne, in Abrede zu stellen. In seinen apologetischen Schriften gegen die Heiden tritt zu wiederholten Malen der Gedanke auf, daß die Seele durch ihre eigene Natur Zeugniß gebe von dem Einen wahren Gotte. Wollten die Heiden, meint er, nur auf die natürliche Stimme ihrer eigenen Seele hören, dann wären sie genöthigt, den Einen wahren Gott anzuerkennen. Denn die Seele wendet sich, wenn sie unbefangen und ohne alle Voreingenommenheit sich äußert, unwillkürlich an den Einen wahren Gott, nicht an irgend einen heidnischen Götzen oder an ein Idol. Dies beweisen die Ausdrücke, die sie in solchen Fällen unwillkürlich gebraucht, wie: „Gott gebe es!“ oder „so Gott will!“ oder „Gott sieht Alles,“ „Gott empfehle ich es,“ „Gott wird zwischen uns richten,“ „Gott segne dich!“ u. s. w.[2]). So gibt also in der That die Seele durch ihre eigene Natur Zeugniß von dem Einen wahren Gotte; ihre Natur ist selbst die Lehrmeisterin, durch welche uns Gott über sich belehrt[3]). Die Seele ist von Natur aus christlich[4]); das Gottesbewußtsein ist sozusagen die Mitgift, die ihr von Gott in dieses Leben mitgegeben worden; es kann in ihr zwar verdunkelt, aber nicht ausgelöscht werden[5]). Das Zeugniß der Seele von Gott ist ebenso wahr, wie einfach, ebenso einfach, wie natürlich, allgemein und gewöhnlich; indem es von Gott herrührt, ist es in gewissem Sinne selbst göttlich[6]). Freilich handelt es sich dabei nicht um die gebildete und durch Bildung verdorbene,

---

1) De praescr. haer. c. 7.

2) De testimonio animae, c. 2. De amina, c. 181.

3) De test. anim. c. 5. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.

4) Apol. adv. gent. c. 17. O testimonium animae naturaliter christianae!

5) De test. animae, c. 5. Scientia animae Dei obumbrari potest, quia non est Deus, sed non exstingui, quia est a Deo.

6) Ib. c. 5. Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia sunt; quanto simplicia tanto vulgaria, . . . communia . . . divina.

sondern nur um die ursprüngliche, noch unverbildete Seele. Ihr Zeugniß allein ist es, durch welches der wahre Gott bezeugt wird[1]).

3) Auch gegen die Marcioniten sucht Tertullian, gleich wie Irenäus, den Satz zu begründen, daß die Erkenntniß des wahren Gottes nicht ausschließlich durch dessen Offenbarung in Christo ermöglicht und bedingt sei, sondern daß es vielmehr eine doppelte Erkenntniß Gottes gebe, eine natürliche, welche von den Werken Gottes ausgeht, und von diesen zu deren Urheber sich erhebt, und eine Erkenntniß durch die Prophetie (Offenbarung). Die erstere geht der letzteren voraus[2]). Vorher ist die Seele, dann erst die Prophetie. Die Seele aber legt, wie wir soeben gesehen, durch ihre eigene Natur Zeugniß von Gott ab. Außerdem liegen in der Schöpfung die Werke Gottes vor uns, und diese leiten unsere Vernunft ganz von selbst hin zur Erkenntniß Gottes als ihrer Ursache. Der wahre Gott kann daher unmöglich je ganz unbekannt sein, und die Marcioniten sind im Unrechte, wenn sie diesen Satz aufstellen. Auch ohne Prophetie (Offenbarung) ist er erkennbar[3]).

4. Frägt es sich nun aber weiter um das Verhältniß, in welchem nach der Anschauung Tertullians das natürliche Wissen und die Glaubenserkenntniß zu einander stehen, so nimmt Tertullian der rationalistischen Tendenz der Häretiker gegenüber entschieden den christlichen Glaubensstandpunkt ein. Die Kirche, sagt er, ist früher als alle Häresien. Ihre Lehre ist daher die ursprüngliche, und folglich die allein wahre. Sie und sie allein ist die Regel unseres Glaubens. Was erst später von ihr sich losgelöst, und mit ihrer Lehre sich in Widerspruch gesetzt hat, das ist unberechtigt; die Lehren, welche von den der Kirche entfremdeten Häretikern vorgetragen werden, sind eo ipso, daß sie der kirchlichen Lehre widerstreiten, falsch und verwerflich. Nur was

---

1) Ib. c. 1. Consiste in medio, anima . . . sed non eam te advoco, quae scholis efformata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas; te simplicem et rudem et impollitam et idioticam compello, qualem te habent, qui te solam habent . . . imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae nemo credit.

2) Adv. Marcionem, l. 1, c. 18. Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum. Natura: ex operibus, doctrina: ex praedicationibus.

3) Ib. l. 1, c. 10. Major popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, Deum tamen Moysis norunt; etiam tanta idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et »Deum Deorum«, et »si Deus dederit«, et »quod Deo placet«, et »Deo commendo«. Vide an noverint, quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis, et in Syriis, et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt animae Deum. Noli barbare haeretice priorem Abraham constituere, quam mundum! . . . Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit: semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus. De carne Christi, c. 12.

durch die kirchliche Tradition auf uns gekommen, kann als Wahrheit anerkannt werden[1]). Die Tradition der Apostel ist keine andere, als die Tradition der Kirche, und umgekehrt; daher darf die Tradition der Kirche nicht unter dem Vorwande, der Tradition der Apostel zu folgen, verlassen werden[2]). Wenn du ein Christ bist, sagt Tertullian, so glaube, was überliefert ist[3]). Die Menschen müssen die christliche Wahrheit suchen; haben sie aber selbe gefunden, dann müssen sie daran glauben und dabei beharren, nicht aber außer dem Glauben und im Widerspruch mit diesem anderen Lehrmeinungen nachjagen, wie solches die Häretiker thun[4]). Der Glaube ist somit die Regel unseres Wissens; gegen diese Regel und im Widerspruch mit derselben Nichts wissen, heißt Alles wissen[5]).

c) Seine Lehre von Gott und von der Schöpfung.

1. Nach Feststellung dieser allgemeinen Gesichtspunkte können wir nun auf die besonderen Momente des Tertullian'schen Lehrsystems übergehen. Wenn Tertullian den Marcioniten gegenüber die Erkennbarkeit des wahren Gottes durch die Vernunft festhält, so bekämpft er auch deren Behauptung, daß zwei Götter angenommen werden müßten, der „gute" und der „gerechte" Gott (der höchste Gott und der Demiurg). Es kann nur Einen Gott geben, sagt Tertullian. Gott ist nämlich das Summum magnum — so lautet sein Beweis, — das höchste und größte Wesen, das sich denken läßt. Ist er aber dieses, dann kann er nur Einer sein. Denn hätte er ein Gleiches neben sich, dann wäre er nicht mehr das Summum magnum, da dann noch ein Höheres denkbar wäre, das kein Gleiches mehr neben sich hat[6]). Ist daher Gott nicht Einer, dann ist er überhaupt gar nicht; denn ziemender glauben wir, es sei ein Ding überhaupt nicht, als daß es anders sei, als es sein sollte[7]). Von einer Zweiheit von Göttern kann um so weniger die Rede sein, als, wenn einmal die Grenze der Einheit überschritten ist, gar kein Grund mehr vorliegt, bei zwei Göttern stehen zu bleiben, vielmehr ebenso gut auch eine Mehrheit von Göttern angenommen werden kann: womit man wieder in den heidnischen Polytheismus zurückfällt[8]). Wenn die Häretiker meinen, Güte und Gerechtig-

---

1) De praescr. haeret. c. 21. — 2) Adv. Marc. l. 1, c. 21.

3) De carne Christi, c. 2.

4) De praescr. haeret. c. 9. Unum itaque et certum aliquid institutum est a Christo, quod credere omni modo debent nationes, et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere. Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse; quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius, nisi custodiendum, quod credidisti: dum insuper credis, aliud non esse credendum.

5) De praescr. haer. c. 14. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est.

6) Adv. Marc. l. 1, c. 3. c. 4. Adv. Hermog. c. 4.

7) Adv. Marc. l. 1, c. 3. Deus si non unus est, non est. Quia dignius credimus non esse, quodcumque non ita fuerit, ut esse debebit.

8) Ib. l. 1, c. 5.

keit seien nicht compatibel miteinander, und müßten daher auf zwei verschiedene Götter vertheilt werden: so ist das unrichtig; denn Güte und Gerechtigkeit schließen sich nicht blos gegenseitig nicht aus, sondern sie schließen sich vielmehr ein, da, wer nicht gerecht ist, auch nicht gut ist, und umgekehrt[1]).

2. Ueberraschend wirkt es, wenn man liest, daß Tertullian Gott, obgleich er dessen Geistigkeit festhält, doch auch einen Körper zuschreibt[2]). Alles Wirkliche, sagt er, ist körperlich; was man unkörperlich nennt, ist Nichts[3]). Negirt man daher die Körperlichkeit, so negirt man damit auch die Realität eines Wesens. Tertullian kann sich eine Substanz nicht denken, ohne daß sie körperlich wäre. Ipsa substantia, sagt er, corpus et rei cujusque[4]). Deshalb unterscheidet er in Gott in analoger Weise, wie im Menschen, zwischen Geist und Körper, und denkt sich die Leiblichkeit als die Trägerin des Geistes[5]). Das ist gewiß eine eigenthümliche Ansicht. Es steht jedoch außer allem Zweifel, daß, wenn Tertullian von einem Leibe Gottes spricht, er darunter nicht einen materiellen Körper versteht, sondern daß er damit nur die Substantialität und Realität des göttlichen Wesens in prägnantester Weise zum Ausdruck bringen will.

3. Gegen die Monarchianer vertheidigt Tertullian die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen. Praxeas, sagt Tertullian, und seine Anhänger behaupten, man könne die Einheit Gottes nicht aufrecht erhalten, wenn man nicht Vater, Sohn und heiliger Geist als ein und dasselbe (als Eine Person) betrachte. „Gleich als wenn nicht auch so Einer Alles wäre, wenn aus Einem Alles ist, nämlich vermöge der Einheit der Substanz, und nichtsdestoweniger das Geheimniß der Oekonomie gewahrt wird, welche die Einheit zur Dreiheit disponirt, drei auseinander scheidend, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Drei aber nicht dem Stande, sondern der Stufe (Ordnung), nicht der Substanz, sondern der Form (Person), nicht der Macht, sondern der Gestalt (species) nach. Denn sie sind Einer Substanz, und Eines Standes, und Einer Macht, weil nur Ein Gott ist, aus welchem jene Stufen und Formen und Gestalten sind, welche die Namen Vater, Sohn und heiliger Geist führen[6]). Die Monarchie wird dadurch nicht gelöst, daß der

---

1) Ib. l. 2, c. 11—13.

2) Adv. Praxeam, c. 7. Quis enim negavit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus sit? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

3) De carne Christi, c. 11. Omne, quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est.

4) Adv. Hermogenem, c. 35. — 5) Adv. Marc. l. 2, c. 16.

6) Adv. Praxeam, c. 2. Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum. Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie. Unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur.

Vater einen Sohn besitzt; dem Vater kommt eben in dieser Voraussetzung das Sein vorzugsweise und in erster Linie (principaliter) zu, und von ihm wird es dann auch dem Sohne mitgetheilt; aber es bleibt dessenungeachtet die Monarchie, weil der Sohn, dem sie mitgetheilt wird, mit dem Vater Eins ist[1]). Nur dann könnte man sagen, daß die Monarchie gelöst werde, wenn der Sohn und der heilige Geist dem Vater als zwei andere, von ihm wesentlich verschiedene Götter zur Seite gesetzt würden. Wenn wir aber den Sohn nicht anders woher, sondern aus der Substanz des Vaters herleiten, und von ihm sagen, daß er Nichts thue ohne den Willen des Vaters und vom Vater alle Gewalt empfangen habe, wie kann man da sagen, daß wir die Monarchie zerstören? Und das Gleiche gilt vom heiligen Geiste, da auch dieser nicht anderswoher, denn aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht[2]).

4. „Vor allen Dingen war Gott allein, sich selbst Welt, Ort und Alles. Er war allein, weil Nichts außer ihm da war. Und doch war er wieder nicht allein; denn er hatte bei sich seine Vernunft (ratio), die in der heiligen Schrift auch als Sophia bezeichnet wird. Mit dieser seiner Vernunft (Sophia) nun, die er als zweite Person in sich begründete, dachte und überlegte er sozusagen das, was er nach außen hervorbringen wollte. Und als er dann zur Schöpfung der Welt vorging, ließ er seine Sophia als Wort (sermo, λογος) aus sich hervortreten, um durch dieses Wort die Dinge zu schaffen[3])." Das ist der Ursprung der Welt. Zugleich ist aber darin, daß es aus Gott zur Schöpfung der Welt hervorgeht, auch die vollkommene Geburt des Wortes gegeben. Denn „von da an stellt das Wort sich als vollkommen gleich demjenigen zur Seite, aus welchem hervorgehend es dessen Sohn geworden ist, und zwar der erstgeborene, weil vor allen Dingen gezeugt, und der eingeborene, weil allein gezeugt aus Gott, nämlich recht eigentlich aus der innersten Tiefe, gleichsam aus der Geburtsstätte des Herzens Gottes heraus[4])." Gott hat also eine würdigere und tauglichere Materie zur Weltschöpfung gehabt, als Hermogenes sie voraussetzt, nämlich seine Sophia. Diese allein hat den Sinn des Herrn (sensum domini) erkannt und ist seine Mitberatherin gewesen. Ihrer

1) Ib. c. 3. Proinde illius (Patris) est *esse* principaliter, a quo communicatur in Filium: et dum illius est, proinde monarchia est, quae a duobus tam unicis continetur.

2) Ib. c. 4. Ceterum qui filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem: quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium.

3) Ib. c. 5. c. 6.

4) Ib. c. 7. Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit: conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae . . . dehinc generatus ad effectum . . . . Exinde eum parem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est, primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius.

allein konnte Gott bedürftig sein (zur Schöpfung); denn er bedarf nur seiner, nicht eines Andern. Aus ihr hat Gott Alles gemacht, sofern er durch sie und mit ihr wirkte[1]).

5. Wir treffen somit hier den Gedanken einer doppelten Geburt des Logos, einer immanenten und einer emanenten, der auch bei den übrigen Apologeten dieser Zeit vielfach und in den verschiedensten Wendungen auftritt. Die immanente Geburt des Logos ist seine ewige Zeugung aus dem Vater; unter der emanenten Geburt dagegen wird gedacht der Hervorgang des Logos aus dem Vater zur Schöpfung der Welt. Tertullian verwahrt sich aber ausdrücklich dagegen, daß die emanente Geburt des Sohnes aus dem Vater im Sinne einer Valentinianischen προβολη aufzufassen sei. Denn „wir halten den Sohn nicht für ein von Gott getrenntes Wesen, welches den Vater gar nicht kennt, wie Valentin, sondern nach unserer Lehre ist das Wort immer in dem Vater und bei dem Vater; es ist niemals vom Vater getrennt oder ein (dem Wesen nach) anderes, als der Vater, weil „ich und der Vater Eins sind“. Der Sohn erkennt auch den Vater, und er allein erkennt ihn (vollkommen); er hat Alles bei dem Vater gesehen und gehört, und offenbart das Innerste des Vaters; er thut nicht seinen, sondern des Vaters Willen, den er von Anfang an gekannt. Das allein ist die wahre προβολη (wenn man doch diesen Ausdruck gebrauchen will), welche die Einheit wahrt, nach der wir sagen, daß der Sohn aus dem Vater hervorgegangen, aber nicht von ihm getrennt worden sei[2]).“ Aber ebenso entschieden setzt Tertullian auch die immanente Geburt des Logos der emanenten voraus, indem er sagt, daß die Sophia, schon bevor sie zur Weltschöpfung heraustrat, in Gott als »secunda persona condita« ewig präexistirt habe[3]). Eigenthümlich ist nur, daß Tertullian die Sophia erst dann als vollkommen und als „Sohn“ Gottes bezeichnet wissen will, nachdem sie zur Weltschöpfung herausgetreten ist.

6. Gegen Hermogenes vertheidigt Tertullian die Schöpfung der Welt aus Nichts. Es gibt keine ewige Materie, und kann eine solche nicht geben. Wer eine solche ewige Materie annimmt, der führt zwei Götter ein; denn er macht die Materie Gott gleich, weil er ihr eine wesentlich göttliche Eigenschaft, die Ewigkeit zutheilt[4]). Ja er setzt in einer gewissen Beziehung die Materie noch über Gott, weil er Gott von ihr abhängig macht. Denn Gott würde in der Voraussetzung, daß er zur Weltschöpfung einer präexistirenden Materie bedürfte, in seiner Wirksamkeit

---

1) Adv. Hermog. c. 18.

2) Adv. Praxeam. c. 8. Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre, sed non separatum.

3) Ib. c. 6. Itaque Sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam: primo »dominus creavit me initium viarum in opera sua, prius quam terram faceret, prius quam colles collocarentur: ante omnes autem colles generavit me, *in sensu suo scilicet condens et generans.*

4) Adv. Hermog. c. 4.

an die Materie gebunden, also von ihr abhängig sein[1]). Die Welt kann somit nicht aus einer ewigen Materie herausgebildet, sie muß aus Nichts geschaffen sein. Gott ist der Allmächtige; zur Allmacht gehört aber auch dieses, daß er Etwas aus Nichts hervorbringen könne[2]). Die Welt ist daher auch nicht ewig; sie hat einen Anfang genommen[3]). Hermogenes meint, Gott wäre nicht ewig Gott gewesen, wenn nicht auch ewig Herr, und „Herr" könnte er nicht ewig gewesen sein, wenn nicht ewig etwas da war, worüber er eine Herrschaft ausübte — die Materie. Aber diese Schlußfolgerung ist falsch; denn der Name „Herr" ist nicht Name der Substanz, sondern Name der Macht. Gott war also auch vor der Weltschöpfung Gott, obgleich er noch nicht Herr war; denn das „Herr sein" fügt seiner Substanz nichts hinzu; es ist nur eine Benennung, die Gott zukommt in Folge seiner Machterweisung in der Weltschöpfung[4]). Und wie die Welt überhaupt eine Schöpfung, so ist sie auch eine freie Schöpfung Gottes; denn Freiheit, nicht Nothwendigkeit kommt Gott zu[5]). Ihr ideales Vorbild hat sie in der göttlichen Sophia; in dieser hat Gott zuerst alles ideal begründet und geordnet, und dann hat er das also ideal Präformirte durch den Logos in's Dasein geführt[6]).

d) Seine Lehre vom Menschen.

1. In der Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele tritt bei Tertullian die gleiche Ansicht zu Tage, wie da, wo es sich um das Wesen Gottes handelte. Die Seele ist nach seiner Ansicht gleichfalls nicht ein unkörper-

---

1) Ib. c. 8. Atquin etiam praeponit (Hermogenes) illam (materiam) deo, et deum potius subjicit materiae, cum vult eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi: jam et materia superior invenitur, quae illi copiam operandi subministravit, et Deus subjectus materiae videtur, cujus substantiae eguit. Nemo enim non eget eo, de cujus utitur, nemo non subjicitur ei, cujus eget, ut possit uti: sic et nemo de alieno utendo non minor est eo, de cujus utitur. Et nemo qui praestat de suo uti, non in hoc non superior est eo, cui praestat uti. Itaque materia ipsa quidem Deo non eguit, sed egenti se Deo praestitit, divitem et locupletem et liberalem minori, opinor, et invalido et minus idoneo de nihilo facere, quae velit. Grande revera beneficium Deo contulit, ut haberet hodie, per quem (quam) Deus cognosceretur et omnipotens vocaretur . . . .

2) Ib. l. c. Jam (Deus) non omnipotens est, si non et hoc potens, ex nihilo omnia proferre.

3) Adv. Marc. l. 2, c. 3.

4) Adv. Hermog. c. 3. Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper: diversa enim utriusque conditio. Deus substantiae ipsius nomen, i. e. divinitatis; dominus vero non substantiae, sed potestatis: substantim semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus: postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt, in quae potestas Domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est Dominus: quia et pater Deus est, et judex Deus est: non tamen ideo pater et judex semper, quia deus semper.

5) Ib. c. 16. Libertas, non necessitas Deo competit. — 6) Ib. c. 20.

liches, sondern ein körperliches Wesen[1]). Wie nämlich der Mensch, sofern er Mensch ist, aus zwei Bestandtheilen besteht, aus Leib und Seele, so ist auch in der Seele selbst wiederum die analoge Unterscheidung zu machen zwischen einem geistigen und einem leiblichen Bestandtheile, die beide zwar wesentlich zusammengehören und von einander untrennbar sind, wovon aber doch der erstere gewissermaßen die Seele der Seele und der letztere der Leib jener Seele ist[2]). Man sagt freilich, die Seele erkenne Unkörperliches, und müsse deshalb gleichfalls unkörperlich sein, weil ein Unkörperliches nur wieder von einem Unkörperlichen erkannt werden könne. Aber man bedenke wohl, daß auch der Sinn Unkörperliches wahrnimmt, wie Farbe, Ton, Geruch u. dgl., ohne daß man ihn deshalb als unkörperlich bezeichnen könnte. Wenn also doch einmal Unkörperliches durch Körperliches wahrgenommen werden kann, warum sollte man deshalb der Seele die Körperlichkeit absprechen dürfen, weil sie Unkörperliches erkennt[3])? Wenn die Seele existiren soll, dann muß sie etwas haben, wodurch sie existirt, und das ist ihr Körper. Unkörperliches existirt für sich überhaupt nicht[4]). Freilich ist ihr Leib nicht der gleichen Art, wie der fleischliche Körper; er ist vielmehr von einer höheren, edleren Qualität[5]).

2. Tertullian versäumt nicht, für seine Thesis auch positive Beweise beizubringen. Er entnimmt sie theils aus der (stoischen) Philosophie, theils aus der heiligen Schrift. Wäre die Seele, sagt er, nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren, und nicht leidensfähig sein. Zwischen einem Körperlichen und einem Unkörperlichen könnte keine Einigung stattfinden, weil eine Berührung zwischen beiden unmöglich wäre. Aus dem gleichen Grunde könnte die Seele den Leib auch nicht verlassen, weil Unkörperliches von Körperlichem sich nicht scheiden kann. Die Kinder gleichen den Eltern nicht blos in leiblicher, sondern auch in geistiger Beziehung, was ohne Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele nicht stattfinden könnte[6]). Die heilige Schrift ferner erzählt, daß der arme Lazarus im Schooße Abrahams Ruhe und Erfrischung genoß, während der reiche Prasser in der Hölle vom Feuer gequält wurde und vor Durst verschmachtete. Das wäre unter der Voraussetzung der

1) De resurrect. carnis, c. 17. Nos animam corporalem et hic profitemur, et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiae, soliditatis, per quam et sentire, et pati possit.

2) Adv. Marc. l. 5, c. 15. Animae corpus est aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus. Cum tamen et corpus et anima distincte nominantur, habet anima suum vocabulum proprium, non egens communi vocabulo corporis: id relinquitur carni, quae non nominata proprio, communi utatur necesse est.

3) De anima, c. 6.

4) De carne Christi, c. 11. Cum autem (anima) sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si aliquid, per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne, quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est.

5) De resurrect. carnis, c. 53. Anima, etsi corpus, tamen quia ipsa est corpus non animatum, sed animans potius, animale corpus non potest dici. De carne Christi, c. 10. Anima nostra carnea non est.

6) De anima, c. 5.

Unkörperlichkeit der Seele unmöglich gewesen, weil ein Unkörperliches nicht als leidend gedacht werden kann[1]). Dazu kommt, daß die Seele des Lazarus der Seele des Reichen auch nicht unter einem körperlichen Bilde hätte erscheinen können, wenn sie nicht wirklich körperlich wäre[2]). Und wenn, wie die heilige Schrift erzählt, die Seelen in die Unterwelt hinabsteigen und dort festgehalten und aufbewahrt werden bis zum Tage des Gerichtes, so müssen sie doch jedenfalls körperliche Wesen sein, weil ein unkörperliches Wesen nicht an einen Raum gebunden ist, und daher auch nicht an einem bestimmten Orte festgehalten werden kann[3]).

3. Die Seele ist also ein körperliches Wesen; darum hat sie denn auch eine bestimmte räumliche Ausdehnung und Begrenzung[4]), und was ihre Qualität betrifft, so ist sie zu denken als ein zartes, helles und luftartiges Wesen[5]), das zwar für das Auge des Fleisches unsichtbar ist, nicht aber für das Auge des Geistes[6]). Die Seele hat dieselbe Form und dieselben Organe, wie der äußere Leib, indem sie durch alle Theile und Organe des letzteren ergossen ist. Als in der ersten Schöpfung dem Menschen die Seele von Gott eingehaucht wurde, da hat sich dieser Hauch durch alle Glieder des Leibes ergossen und sich in dieser seiner Ergossenheit durch den Leib gewissermaßen verdichtet. So kam es, daß die Seele die ganze Gestalt und Form des Leibes annahm, und ihre Organe gleichmäßig mit denen des Leibes sich bildeten[7]). Die Seele wächst

1) Ib. c. 7. Incorporalitas nihil patitur, non habens, per quod pati possit; aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum, quod passibile est, corporale est.

2) Ib. l. c. Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis.

3) Ib. l. c. Quid est autem illud, quod ad inferna transfertur post divortium corporis, quod detinetur illic, quod in diem judicii reservatur, ad quod et Christus moriendo descendit? puto ad animas Patriarcharum. Sed quamobrem? si nihil animam detinet sub terris? Nihil enim, si non corpus: incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis a poena et fovela.

4) Ib. c. 9. Profitebimur, solemniora quaeque et omnimodo debita corpulentiae adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantivum, longitudinem dico, et latitudinem et sublimitatem, quibus metantur corpora Philosophi.

5) Ib. l. c. Coloris proprietas omni corpori adhaeret: quem igitur alium aestimabis animae colorem, quam aëreum et lucidum? Non ut aër sit ipsa substantia ejus, . . . sed quoniam omne tenue et perlucidum aëris aemulum est, hoc erit anima, qua flatus est et spiritus tradux. Tertullian beruft sich zur Bestätigung dessen auch auf eine (montanistische) »Prophetissa«, die in der Ekstase die Seele in solcher Gestalt gesehen habe. Ostensa est mihi (Prophetissae) anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo quae etiam teneri repromitteret, tenera, lucida et aërei coloris, et forma per omnia humana (erat).

6) Ib. c. 8. Animae corpus invisibile carni si forte, spiritui vero visibile.

7) Ib. c. 9. Recogita, cum Deus flasset in faciem hominis flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totum utique per faciem statim flatum illum in interiora transmissum, et per universa corporis spatia diffusum, simulque di-

daher auch mit dem Leibe, zwar nicht durch Vergrößerung ihrer Substanz, aber doch durch Entfaltung ihrer Kräfte und Organe[1]). Ihr Wachsthum ist zu vergleichen mit der durch fortgesetztes Schlagen bewirkten Ausdehnung eines Goldplättchens, welch letzteres dadurch zwar nicht der Substanz nach wächst, aber doch an Größe und Glanz zunimmt[2]). Obgleich mithin die Seele korperlich ist, so kann sie deshalb doch nicht der Substanz nach vergrößert oder verringert werden; sie ist untheilbar und unauflöslich[3]). Wird ein Organ vom Leibe getrennt, so erleidet nicht auch die Seele diese Trennung; sie zieht sich vielmehr in diesem Falle vom letzteren zurück.

4. In Bezug auf die Entstehung der Seelen im Laufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes bekennt sich Tertullian zum Traducianismus. Die Seele, lehrt er, wird von den Erzeugern zugleich mit dem Fleische erzeugt[4]). Und zwar vollzieht sich der Zeugungsact bei der Seele ganz in derselben Weise, wie beim Leibe. Im Zeugungsacte ist nämlich nicht blos das Fleisch, sondern auch die Seele thätig, jenes durch den wirklichen Act, diese durch die Begierde. Und darum resultirt aus dem Zeugungsacte ein doppelter Same, ein seelischer und ein leiblicher. Und wie der letztere aus dem Fleische der Erzeuger sich loslöst, so quillt auch der erstere aus den Seelen der Erzeuger hervor[5]). Anfangs sind die beiden Samen gänzlich vermischt

---

vina aspiratione densatum, omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et velut in forma gelasse. Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est, et effigies expressione formata. Hic est homo interior, alius exterior, dupliciter unus: habens et ille oculos et aures suas, quibus populus dominum audire et videre debuerat, habens et caeteros artus, per quos et in cogitatibus utitur, et in somnis fungitur. Sic et diviti apud inferos lingua est, et pauperi digitus et sinus Abrahae. Per has lineas et animae martyrum sub altari intelliguntur.

1) Ib. c. 37. Animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur, atque ita defectura credatur. Sed vis ejus, in qua naturalia peculia consita retinentur, salvo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paullatim cum carne producitur.

2) Ib. l. c.

3) Ib. c. 14. Singularis (anima) et simplex, et de suo tota est non magis instructilis aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis, et dissolubilis, si dissolubilis, jam non immortalis.

4) De resurrect. carnis, c. 45. Caro et anima simul fiunt sine calculo temporis, quae simul in utero etiam seminantur. De anima, c. 19. 20. 27. Simul substantiam corporis et animae et concipi, et confici, et perfici dicimus.

5) De anima, c. 27. In hac itaque solenni sexuum officio, quod marem et feminam miscet, in concubitu dico communi scimus et animam et carnem simul fungi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, toto homine concusso, despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem . . . . Denique in illo ipso voluptatis ultimae aestu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire? . . . Hoc erit semen animale protinus ex animae destillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defaecatione.

miteinander; allmählig aber scheiden sie sich in der Weise auseinander, daß aus dem einen der Leib, aus dem andern die Seele des Kindes entsteht [1]). Und wie der Leib in dieser seiner Gestaltung ein bestimmtes Geschlecht erhält, so nimmt auch die Seele im Leibe dieses Geschlecht an [2]). Wie daher ein Leib aus dem anderen, so entsteht auch eine Seele aus der anderen, und ist die Seele Adams gleichsam die Mutterseele aller übrigen gewesen [3]).

5. Gegen die Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist, wie sie die Gnostiker vertraten, erklärt sich Tertullian entschieden. Der Mensch besteht nach seiner Lehre nur aus Leib und Seele; er ist die Einheit von Seele und Fleisch. Weder die Seele für sich ist der Mensch, noch der Leib für sich ist es: beide in Einheit miteinander bilden die menschliche Natur [4]). Aber auch nur sie beide. Ein weiterer Bestandtheil der menschlichen Natur ist nicht anzunehmen. Was wir Vernunft (νοῦς, mens, animus) nennen, ist nur eine Kraft der Seele, jene Kraft nämlich, durch welche sie denkt und will [5]). Dabei setzt dann Tertullian die Vernunft in die engste Beziehung zum Sinne. Dem Sinne verdankt der Verstand Alles, was er erkennt; jener ist der Führer, der Urheber und der grundlegende Factor all seiner Thätigkeit. Daher kann man gar nicht einmal mit Recht sagen, daß die Vernunft dem Range nach über dem Sinne stehe; es ist eher das Gegentheil wahr [6]). Sinn und Ver-

---

1) Ib. l. c. Quum igitur in primordio duo diversa et divisa, limus et flatus, unum hominem coegissent, confusae substantiae ambae jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo, pariter hominem ex utraque substantia effruticent.

2) Ib. c. 36. Anima in utero seminata pariter cum carne, pariter cum ipsa sortitur et sexum.

3) Ib. c. 20. c. 27.

4) De resurrect. carn. c. 40. Porro nec anima per semetipsam homo, quae figmento jam homini appellato postea inserta est: nec caro sine anima homo, quae post exilium animae cadaver inscribitur. Ita vocabulum »homo« consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes.

5) De anima, c. 12. Animum, sive mens est, νοῦς apud Graecos, non aliud quid intelligimus, quam suggestum animae ingenitum et insitum et nativitus proprium, quo agit, quo sapit, quem secum habens ex semetipsa se commoveat in semetipsa.

6) Ib. c. 18. Videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi: quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum, quod attingit? Ita utrumque concluditur, neque praeferendum sensui intellectum; per quem enim quid constat, inferius ipso est; neque separandum a sensu; per quod enim quid est, cum ipso est . . . . Nam etsi potiora sunt, quae intellectu attinguntur, ut spiritualia, quam quae sensu, ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimiorum scilicet adversus humiliores, non intellectus adversus sensum. Quomodo enim praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum?

stand sind zwar wesentlich voneinander verschieden; aber die eine Kraft ist auf die andere angewiesen.

6. Die häretische Herabwürdigung und Verdammung des Fleisches findet in Tertullian einen energischen Gegner. Seele und Fleisch stehen nach ihm in der innigsten Verbindung miteinander. Die Seele ist das Lebensprincip des Fleisches[1]); das Fleisch dient aber hinwiederum auch den der Seele eigenthümlichen Functionen als Organ. Ohne die Seele vermag das Fleisch nicht zu leben; ohne das Fleisch vermag dagegen die Seele nicht thätig zu sein; es gibt keine Thätigkeit der Seele, die nicht zugleich durch das Fleisch vermittelt und bedingt wäre. Selbst das Denken vollzieht sich im Menschen nicht ganz ohne Vermittlung des Fleisches: ein Beweis hiefür ist, daß das Denken der Seele stets auch in der äußern Erscheinung des menschlichen Antlitzes sich zum Ausdruck bringt[2]). So innig sind Seele und Fleisch miteinander verbunden, daß man es für ungewiß halten könnte, ob das Fleisch die Seele, oder die Seele das Fleisch halte und trage, ob die Seele dem Fleische, oder ob das Fleisch der Seele gehorche[3]). Die Energie der seelischen Thätigkeit mindert sich in dem gleichen Maße, als die Seele sich vom Fleische zurückzieht oder trennt. So konnte Tertullian zuletzt zu der Frage fortschreiten: „Was ist der Mensch anders, als Fleisch[4])?"

7. Damit war die weitere häretische Ansicht, daß das Fleisch die Quelle des Bösen sei, von selbst abgewiesen. Der Mensch, lehrt Tertullian, ist frei geschaffen; gerade in der Freiheit seines Willens prägt sich das Bild Gottes in ihm am glänzendsten aus[5]). Gut in Kraft seiner Natur ist nur Gott; der Mensch soll es werden; aber um es werden zu können, muß er frei sein, denn nur die Freiheit ermöglicht es ihm, Gutes zu thun[6]). Aber wenn der Mensch frei ist, dann kann er seine Freiheit auch mißbrauchen gegen das göttliche Gesetz, und das ist dann das Böse. Das Böse hat daher seinen Grund einzig

---

1) De resurrect. carnis c. 53. Caro ante corpus, quam animale corpus. Animata enim postea facta est corpus animale.

2) Ib. c. 15. Caro est omne animae cogitatorium. Nunquam anima sine carne est, quamdiu in carne est. Nihil non cum illa agit, sine qua non est. Quaere adhuc, an cogitatus quoque per carnem administrentur, qui per carnem dinoscuntur extrinsecus. Volutet aliquid anima, vultus operatur indicium: facies intentionum omnium speculum est. Negent factorum societatem, cui negare non possunt cogitatorum.

3) Ib. c. 7. Deus animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam . . . collocavit aut potius inseruit et immiscuit carni, tanta quidem concretione, ut incertum haberi possit, utrum caro animam, an carnem anima circumferat, utrum animae caro, an anima pareat carni.

4) Adv. Marcion. l. 1, c. 24. Quid est homo aliud, quam caro?

5) Adv. Marc. l. 2, c. 5. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam.

6) Ib. l. 2, c. 6.

im Mißbrauch der Freiheit[1]). Nicht das Fleisch an und für sich ist es, das dem Heile des Menschen widerstreitet, sondern die Werke des Fleisches sind es, welche die Seele in freier Willensbestimmung in und mit dem Fleische vollbringt[2]). Die Hauptschuld an dem Bösen ist somit nicht dem Fleische, sondern der Seele zuzuschreiben, der das Fleisch dienen muß[3]), wenn gleich freilich in Folge der innigen Einheit, in welcher beide in ihrer Thätigkeit miteinander stehen, der Reat des Bösen zuletzt auch auf das Fleisch übergeht[4]). Wenn daher in der heiligen Schrift das Fleisch getadelt wird ob seiner Werke, so hat solches nicht den Sinn, daß das Fleisch die Totalursache dieser Werke wäre, sondern der Tadel trifft das Fleisch blos deshalb, weil die Seele die Werke des Fleisches nur in und mit dem Fleische ausübt. Dafür nimmt aber das Fleisch auch an den guten Werken Theil und theilt mit der Seele das Verdienst für selbe, weil auch die guten Werke von der Seele in und mit dem Fleische ausgeübt werden[5]).

8. Eine eigenthümliche Ansicht vertritt Tertullian in Bezug auf die Folgen der Erbsünde. Auch der erste Mensch, lehrt er, hat durch Mißbrauch seiner Freiheit gesündigt, und da alle Seelen aus der Seele des ersten Menschen stammen, so hat sich dessen Sünde auch auf alle seine Nachkommen hinüberverpflanzt. Daher stammt dasjenige, was wir den irrationalen Theil der Seele nennen. Die Sünde pflanzte sich nämlich gleichsam in die Seele ein, und verwuchs mit ihr in der Art, daß sie zuletzt wie ein Moment ihrer Natur erscheint. Das ist das Irrationale in der Seele, das daher recht eigentlich vom Teufel stammt[6]). Doch ist auch ein Rest des Guten, ein Rest des gött-

---

1) Ib. l. c.

2) De resurrect. carnis, c. 46. Non caro adversatur saluti, sed operatio carnis. Adv. Marc. l. 5, c. 10. Operibus carnis, non substantiae carnis in nomine carnis denegatur Dei regnum. Non enim id damnatur, in quo male fit, sed id, quod fit . . . Corpus carnalium operum vas est, anima autem, quae in illo veniuum alicujus malefacti temperat.

3) Adv. Marc. l. 1, c. 24. Culpae principatus animae potius adscribendus, cui caro ministri nomine occurrit.

4) De baptismo, c. 4. Spiritus dominatur, caro famulatur: tamen utrumque inter se communicant reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium.

5) De anima, c. 40.

6) De anima, c. 16. Est et illud ad fidem pertinens, quod Plato bifariam partitur animam, per rationale et irrationale. Cui definitioni et nos quidem adplaudimus, sed non ut naturae deputetur utrumque. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. Irrationale autem posterius intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsorum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit . . . Sed enim a diabolo immissio delicti, irrationale autem omne delictum: igitur a diabolo irrationale, a quo et delictum, extraneum a Deo, a quo est irrationale alienum. Proinde diversitas horum ex distantia auctorum.

lichen Ebenbildes in dem gefallenen Menschen verblieben. „Das Verderbniß der Natur ist nämlich allerdings eine zweite Natur, welche ihren eigenen Vater und Urheber hat — den Urheber des Verderbnisses selber; aber der Seele wohnt doch auch noch Gutes inne; nämlich das ursprüngliche, eigentlich natürliche Gute. Denn was von Gott ist, das kann allerdings verdunkelt, aber nicht ausgelöscht werden[1])." Darnach hat also in Folge der Sünde mit der ursprünglichen, rein vernünftigen Natur der Seele ein irrationales Element sich verbunden, das nun in den „Werken des Fleisches" sich zu bethätigen sucht. Durch dieses irrationale Element sind zwar die Vernunft und der freie Wille des Menschen nicht absorbirt worden, aber doch hat die ursprünglich gute Natur der Seele dadurch Schaden erlitten.

9. Wenn nun die Häretiker das Fleisch von der durch Christum vollzogenen Erlösung ausschlossen, indem sie lehrten, daß die Erlösung die Befreiung der Seele von dem Uebel der Leiblichkeit erzwecke, so bekämpft Tertullian diese Lehre gleichfalls mit der ganzen Kraft seiner Dialectik. Weit entfernt, daß das Fleisch von der Erlösung ausgeschlossen wäre, ist vielmehr alle Erlösung und Heiligung der Seele durch das Fleisch bedingt und vermittelt. Die Erlösung wirkt zuerst auf das Fleisch, und erst durch dieses auf die Seele. In der Taufe wird das Fleisch abgewaschen, und dadurch die Seele gereinigt. In der Firmung wird das Fleisch mit dem Zeichen der Erlösung bezeichnet und dadurch die Seele gestärkt. In der Buße wird das Fleisch durch Auflegung der Hand beschattet, damit die Seele durch das Feuer des Geistes erleuchtet und gereinigt werde. Das Fleisch genießt den Leib und das Blut des Herrn, damit dadurch die Seele mit Gott genährt werde. Und da die Seele alles Gute, was sie thut, durch das Fleisch vollzieht, so ist auch alles sittliche Verdienst des Menschen durch das Fleisch mitbedingt. Seele und Fleisch sind verbunden im Werke, darum können sie auch im Lohne nicht getrennt werden. Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heiles[2]). „Tröstet euch, Fleisch und Blut," ruft Tertullian aus, „ihr habt das Himmelreich in Christo erobert[3])."

10. Die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt Tertullian sowohl den Heiden, als den Häretikern gegenüber. Er beruft sich hiefür wiederum, wie für die Existenz Gottes, auf die Stimme der Natur, auf das „Zeugniß der

---

1) Ib. c. 41.

2) De resurrect. carnis c. 8. Caro salutis est cardo. Cum anima Deo allegitur, ipsa (caro) est, quae efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quos opera conjungit. Nam et sacrificia Deo grata, conflictationes dico animae, jejunia, et seras et aridas escas et appendices hujus officii sordes, caro de suo incommodo instaurat etc. De carne Christi, c. 4. Adime (ergo) carnem, et praesta, quem Deus redemit.

3) De resurrect. carnis, c. 51. Securi estote, caro et sanguis, usurpastis coelum et regnum Dei in Christo!

Seele". Von Natur aus, sagt er, fühlen wir uns gedrungen, den Verstorbenen Ruhe und Glück zu wünschen, sie zu beklagen oder glücklich zu preisen. Sind die Seelen nicht unsterblich, dann ist diese Stimme der Natur unerklärlich. Wir haben ferner eine natürliche Furcht vor dem Tode. Fürchten wir ihn deshalb, weil er uns die Güter dieses Lebens raubt? Aber er befreit uns ja auch von den Uebeln dieses Lebens, und der Unglückliche fürchtet ihn ebenso gut wie der Glückliche. Die Furcht vor dem Tode kann daher nur darin begründet sein, daß wir vor dem uns fürchten, was nach dem Tode kommt. Und wenn dieses, dann weist uns auch diese Furcht vor dem Tode auf die Unsterblichkeit hin. Wir suchen endlich unsterblichen Ruhm bei den Menschen, wollen unser Andenken bei diesen erhalten wissen. Was wäre aber das uns nütze, wenn die Seele nicht unsterblich wäre. Auch daraus also müssen wir auf die Unsterblichkeit der Seele schließen[1]). So lebt die Seele sicher nach dem Tode des Leibes fort. Ein gewisses Selbstgefühl (notitia sui) ist ja der Seele wesentlich eigen, sonst wäre sie nicht Seele[2]). Dieses Selbstgefühl behält sie auch außer dem Leibe bei. Zudem besitzt sie ihren eigenen Leib und ihre eigenen Glieder, und kann also auch außer dem Körper leben, wirken und leiden. Man kann somit gegen die Unsterblichkeit der Seele keineswegs einwenden, daß letztere außer dem Fleische gänzlich lebensunfähig sei, wenn man auch zugeben muß, daß dieses Leben kein ganz vollkommenes, der Natur der Seele völlig entsprechendes sei.

11. Aber gerade darin, daß das außerkörperliche Leben der Seele ein unvollkommenes ist, liegt der Grund dafür, daß sie nach dem Tode des Leibes nicht ewig in einem außerkörperlichen Zustande bleiben kann. Es muß zuletzt auch noch die Auferstehung des Fleisches folgen. Tertullian hält entschieden an dieser Lehre des Christenthums fest. Seine Lehre von der Stellung und von der Bedeutung des Fleisches bot ihm die Grundlage dar, um diese Auferstehung des Fleisches den Häretikern gegenüber energisch zu vertheidigen. Es gibt keine Seelenwanderung[3]). Die Seelen gelangen zwar (mit Ausnahme der Seelen der Martyrer) nicht sogleich nach dem Tode in das Himmelreich; aber sie müssen auch nicht durch verschiedene Körper wandern; sie werden sämmtlich im Hades aufbewahrt bis zum Tage des Gerichtes[4]). Dann werden auch die Leiber wieder zum Leben erweckt und mit den Seelen vereinigt. Denn der Mensch, aus Leib und Seele bestehend, hat hienieden das Gute und das Böse gewirkt; deshalb müssen beide, Leib und Seele, auch an der endlichen Vergeltung Theil haben: was nur geschehen kann unter Voraussetzung der Auferstehung[5]). Ist ja doch die Auferstehung des Fleisches schon

1) De testimonio animae, c. 4.

2) De carne Christi, c. 12. Hoc quidem in omni anima recognoscere est, notitiam sui dico, sine qua notitia sui nulla anima se ministrare potuisset.

3) De anima, c. 32.

4) De resurrect. carnis, c. 43. Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa. De anima, c. 55.

5) Ib. c. 14. Totum porro hominem ex utriusque substantiae concretione parere: idcirco in utraque exhibendum, quam totum oporteat judicari, qui nisi

durch die Natur vorgebildet und beziehungsweise gewährleistet, insofern in der Natur überall aus dem Tode neues Leben entsprießt. Die Natur ist somit auch in dieser Beziehung die Lehrmeisterin der Seele; Gott hat sie dem Menschen gegeben, damit er um so leichter der Offenbarung glauben könne[1]). Jedoch vollzieht sich die Auferstehung alles Fleisches nicht mit Einem Male, sondern allmählig während des tausendjährigen Reiches, das den Schluß der Zeiten bilden wird[2]). Erst dann wird die ewige Scheidung der Guten und Bösen eintreten. Der chiliastischen Ansicht ist also auch Tertullian zugethan.

12. Nach all diesem läßt es sich wohl nicht anders erwarten, als daß auch der gnostische Doketismus in Tertullian einen entschiedenen Gegner finden mußte. In der That hat er in seiner Schrift »De carne Christi« die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi gründlich zu erweisen gesucht. Darum konnte er denn auch die christliche Erlösungslehre nach ihrem vollen Inhalt und nach ihrer ganzen Bedeutung festhalten und vertreten. Freilich in seiner montanistischen Periode ist er auch in dieser Richtung vom Rechten abgewichen. Da gilt ihm nur mehr der Glaube als unveränderlich und irreformabel; die Sittenlehre und Disciplin dagegen sei wesentlich progressiv und reformabel[3]). Wenn Christus den Glauben verkündet habe, so sei es der heilige Geist, welcher Sitte und Disciplin zur Vollendung führe[4]). Und dieser heilige Geist sei in Montanus erschienen[5]). Wenn also vor der Erscheinung des Geistes in Montanus auch noch Manches erlaubt gewesen, so müsse dies jetzt, nachdem der Vollender der sittlichen Disciplin erschienen, aufhören, und der Stand der Vollkommenheit eintreten. Mit Montanus habe das Reich Christi aufgehört, und habe das Reich des Geistes begonnen. Vor dieser Zeit sei Niemand heilig gewesen, weil das Princip der Heiligung, der heilige Geist, noch nicht erschienen war[6]). Erst jetzt sei die Zeit hiefür gekommen, und deshalb seien die Psychiker (die Katholiken) im Unrechte, wenn sie die durch Montanus geoffenbarten sittlichen Vorschriften

---

totus, utique non vixerit. Qualis ergo vixerit, talem judicari, quia de eo, quod vixerit, habeat judicari. c. 8. Non possunt ergo separari (anima et caro) in mercede, quos opera conjungit.

1) Ib. c. 12. — 2) Adv. Marcionem, l. 3, c. 24.

3) De virginibus velandis, c. 1. Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis . . . caetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis.

4) Ib. l. c. Propterea paracletum misit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum duceretur disciplina ab illo vicario domini, Spiritu sancto.

5) De jejun. c. 12.

6) De pudicitia, c. 11. Nemo perfectus ante repertum ordinem fide, nemo Christianus ante Christum coelo resumtum, nemo sanctus ante Spiritum sanctum de coelo repraesentatum ipsius disciplinae determinatorem.

abwiesen. Nur die Pneumatiker, d. h. die im (montanistischen) Geiste Lebenden seien die wahren Christen und bildeten die wahre christliche Kirche[1]).

13. Zum Schlusse wollen wir noch bemerken, wie Tertullian in seinen Apologien gegen die Heiden über das Verhältniß der Christen zur weltlichen Gewalt, resp. zum Kaiser als den Träger der letztern sich ausspricht. Er nimmt die Christen in Schutz gegen jegliche revolutionäre Tendenz und erkennt an, daß auch die weltliche Gewalt in göttlicher Ordnung begründet sei. Die Ausdrücke, deren er sich dabei bedient, lauten freilich hin und wieder übertrieben. Wir ehren, sagt er, den Kaiser so, wie es uns erlaubt und ihm nütze ist, nämlich als einen Menschen, der unmittelbar nach Gott kommt, der Alles, was er ist, von Gott empfangen hat, und nur Gott nachsteht[2]). Der Kaiser trägt seine Gewalt von Gott zu Lehen[3]) und ist daher ihm allein unterworfen[4]). Wir sind verpflichtet, ihn zu ehren und zu lieben, ihm Gutes zu wünschen, für ihn zu beten und zu opfern, damit wir ruhig und sicher unter ihm leben mögen. Was uns gegen keinen andern Menschen erlaubt ist, nämlich ihn zu hassen oder ihm Böses zu wünschen, das ist uns um so weniger gegen den Kaiser erlaubt[5]). Man thut daher den Christen Unrecht, wenn man in denselben Feinde der Staatsgewalt und des Kaisers sehen will.

e) Rückblick.

1. Es läßt sich gewiß nicht in Abrede stellen, daß Tertullian wie als Kirchenschriftsteller überhaupt, so auch als christlicher Philosoph von der größten Bedeutung ist. Sein Scharfsinn, sein Eifer für die Wahrheit und sein streng sittliches Bewußtsein, daß ihn selbst über jene Schranke, welche eine vernünftige Moral von düsterem Rigorismus scheidet, hinausgehen läßt, ist aller Anerkennung werth. Die Häresie hat an ihm einen ebenso unerschrockenen wie geistreichen Gegner gefunden, und die heidnische Theologie war seiner scharfen Dialektik und seinem beißenden Spott gegenüber völlig wehrlos. Im Großen und Ganzen muß seine philosophische Weltanschauung als correct anerkannt werden, wenn auch freilich sein angeborner Hang zur Uebertreibung ihn hin

---

1) De pudicitia, c. 21. Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

2) Ad Scapulam, c. 2. Colimus imperatorem sic, quomodo et nobis licet, et ipsi expedit: ut hominem a Deo secundum, et quidquid est, a Deo consecutum, solo Deo minorem.

3) Apol. adv. gentes, c. 30. Inde est imperator, unde et homo antequam imperator; inde potestas illi, unde et spiritus.

4) Ib. c. 33.

5) Ad Scap. c. 2. Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est, ut et ipsum diligat et revereatur et honoret et salvum velit cum toto Romano imperio . . . . Itaque sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius. Apol. adv. gentes, c. 32. Nos judicium Dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit; id in eis scimus esse, quod Deus voluit: ideoque et salvos volumus esse, quod Deus voluit, et pro magno juramento id habemus. c. 36.

und wieder zu Behauptungen forttrieb, welche die Critik nicht bestehen können.

2. Das Verhältniß zwischen Glaube und natürlicher Erkenntniß ist bei ihm im Wesentlichen richtig bestimmt; die Berufung auf das Zeugniß der unverbildeten Seele für den Einen wahren Gott, ist ein ebenso richtiger, als origineller Gedanke. Es ist wahr, daß die Vernunft des Menschen, wenn sie nicht verbildet und durch Irrthümer und vorgefaßte Meinungen von vorneherein verdunkelt ist, ganz von selbst von den Werken Gottes auf Gott als deren Urheber hinüberschließt, ohne daß dazu eine eigentliche wissenschaftliche Reflexion erforderlich wäre. Das „Zeugniß der Seele" fällt zusammen mit dem Zeugnisse der gesunden Menschenvernunft, die gleichsam spontan und ohne dialectische Reflexion den Schluß von den Werken Gottes auf Gott als ihren Urheber macht, und dadurch die Erkenntniß des Einen Gottes erzielt, bevor die reflektirende Vernunft mit formeller Beweisführung an die Begründung des Daseins Gottes herantritt.

3. In der Lehre Tertullians von Gott, von dem trinitarischen Leben Gottes und von dem göttlichen Logos findet sich freilich Manches, was zum wenigsten als fremdartig uns erscheinen muß. Allerdings, die Art und Weise, wie Tertullian dem Marcionitischen Dualismus gegenüber die Einheit Gottes begründet, ist unanfechtbar, und auch die Ausscheidung und Gleichstellung der drei göttlichen Personen in der Einen göttlichen Substanz ist von ihm speculativ im Wesentlichen richtig vollzogen. Aber wenn er die Substantialität des göttlichen Wesens wissenschaftlich nur dadurch für gesichert hält, daß er Gott einen Körper zutheilt, so läßt sich das doch nicht mehr rechtfertigen. Allerdings denkt er, wenn er Gott einen Körper zutheilt, nicht an eine materielle Corporität; aber was denn dann eigentlich unter dieser Corporeität Gottes zu verstehen sei, oder mit andern Worten: wie wir uns die Leiblichkeit Gottes eigentlich zu denken haben, das bleibt unaufgeklärt. Der Satz, daß der Begriff des Körpers gleichbedeutend sei mit dem Begriffe der Substanz, kann das Räthsel nicht lösen; denn da ist einerseits der Begriff des Körpers in einer Weise erweitert, wie es keineswegs zulässig ist, und andererseits bleibt es doch nach wie vor unaufgeklärt, wodurch sich denn der „Körper Gottes" von anderweitigen Körpern unterscheide. In diesem Punkte ist also Tertullians Lehre zum wenigsten unverständlich.

4. Das Gleiche dürfte stattfinden, wenn er die Nativitas perfecta Sermonis erst an den Anfang der Weltschöpfung hinsetzt. Daß er die immanente ewige Geburt der Sophia aus dem Vater anerkannt habe, ist sicher, und das ἦν, ὅτε οὐκ ἦν des spätern Arianismus ist bei ihm unbedingt ausgeschlossen. Aber das Hervortreten des Logos aus dem Vater zum Zwecke der Schöpfung der Welt kann doch nur im metaphorischen Sinne als eine (emanente) Geburt des Sohnes aus dem Vater bezeichnet werden. Wenn es daher schon fremdartig klingt, daß diese emanente Geburt des Sohnes parallel gesetzt wird mit der immanenten, ewigen Geburt, so ist noch weniger abzusehen, wie und mit welchem Rechte in diese „emanente Geburt" erst die Nativitas *perfecta* Sermonis

gesetzt werden könne, gleich als hätte dem Sohne zu seiner vollkommenen Persönlichkeit etwas gemangelt, bevor er zur Schöpfung der Welt hervortrat. Tertullian scheint sich hier zu berühren mit Hippolyt.

5. Am meisten Bedenken aber erregt die Art und Weise, wie Tertullian das Wesen der menschlichen Seele bestimmt. Wie Gott, so soll auch die Menschenseele einen Körper haben; wie in Gott, so soll auch in der Menschenseele unterschieden werden zwischen dem Seelenleibe und dem Seelengeiste, die allerdings untrennbar voneinander sind. Der Grund, warum der Seele ein eigener (Seelen-) Leib zugetheilt wird, ist allerdings auch hier wiederum das Interesse der Wahrung ihrer selbsteigenen Substantialität. Aber wenn nun diesem Seelenleibe ganz die Formen und die Umrisse und die Linien des materiellen, fleischlichen Körpers beigelegt, wenn ihm die gleichen Organe zugeschrieben werden, wie diesem, ohne daß er seiner Natur nach zusammengesetzt sein soll, wie dieser, dann weiß man doch gar nicht mehr, wie man sich die Sache denken soll.

6. Tertullian betrachtet nämlich die Seele in ihrer Ganzheit, also auch den Seelenleib als ein durchaus einfaches Sein. Wie soll nun aber ein solches einfaches Wesen sich ausdehnen nach der Ausdehnung des Körpers und die gleiche Form und die gleichen Organe annehmen, wie dieser? Das ist ganz unverständlich. Es läßt sich verstehen, wenn gesagt wird, daß die Seele wachse „durch Entfaltung ihrer Kräfte": aber das ist dann eben blos ein geistiges Wachsthum, und man kann es daher nicht mit einem Wachsthum durch Ausdehnung auf gleiche Linie stellen. Und doch vergleicht Tertullian dieses Wachsthum mit der wachsenden Ausdehnung eines Goldplättchens, wenn es geschlagen wird. Das sind Dinge, die sich nicht verstehen und darum auch nicht rechtfertigen lassen. Die Seele muß als rein geistiges Wesen ihrer Substanz nach von allen Bedingungen der Körperlichkeit losgelöst bleiben; man darf ihr nicht Eigenschaften beilegen, die nur als Eigenschaften eines körperlichen Wesens existiren können; sonst verwickelt man sich in Widersprüche, welche unlösbar sind.

7. Dadurch, daß er die Seele als »Corpus« betrachtet, wird Tertullian auch bestimmt, die Fortpflanzung der menschlichen Seelen in der gleichen Weise zu denken, wie die Fortpflanzung der Leiber. Er huldigt dem Generatianismus, und zwar in seiner derbsten Form, nämlich in der traducianistischen. Aber es geht auch hier bei ihm nicht ohne einen ebenso derben, und tiefeinschneidenden Widerspruch ab. Die Seele des Erzeugten soll im Akte der Zeugung ebenso aus den Seelen der Eltern emaniren, wie der leibliche Same aus den Leibern der letztern emanirt und sich ablöst. Aber wir haben soeben gehört, daß Tertullian die Seele als eine durchaus einfache und untheilbare Substanz betrachtet. Und nun soll doch die Seele des zu Erzeugenden aus den Seelen der Erzeuger sich ablösen? Wie sollte das möglich sein, wenn die Seele nicht doch zusammengesetzten Wesens ist, so daß Theile von ihr sich ablösen können? Und wie sollte die Seele des Kindes noch als einfache Substanz gelten können, wenn sie aus dem doppelten seelischen Samen

des Vaters und der Mutter coalescirt? Das sind Widersprüche, die unmöglich sich ausgleichen lassen. Es ist schwer begreiflich, wie dem Tertullian bei seinem eminenten Scharfsinne diese Widersprüche entgehen konnten.

8. Eine weitere Ansicht, die dazu geeigenschaftet ist, zu großen Mißverständnissen Veranlassung zu geben, fördert Tertullian zu Tage, wenn er annimmt, der sog. „irrationale Theil der Seele" sei erst in Folge der Sünde entstanden, und sei daher eigentlich das Werk des Teufels. Würde man diese Behauptung im wörtlichen Sinne fassen, dann wäre damit der ethische Zwiespalt, der ethische Gegensatz doch wieder in die Natur des Menschen eingetragen, und alle Bemühungen Tertullians, das „Fleisch" gegen die Angriffe der Häresie zu vertheidigen, wäre vergebens gewesen. Glücklicherweise ist aus den weiteren Erörterungen Tertullians zu erschließen, daß er unter dem „irrationalen Theile" der Seele, insoweit derselbe ein Werk des Teufels sein soll, doch nur dasjenige verstanden habe, was die Kirchenlehre als „Begierlichkeit" (concupiscentia) bezeichnet und als Folge der Sünde hinstellt. Denn er sagt ausdrücklich, daß auch in Christo das Indignativum (το θυμικον) und das Concupiscentivum (το ἐπιθυμητικον) gewesen sei, daß aber beide in ihm stets nach dem Gesetze der Vernunft sich bethätigt und nie gegen die letztere sich aufgelehnt hätten. Nur insofern also, als in uns das Indignativum und Concupiscentivum gegen die Vernunft sich erhebt, und in Widerspruch mit derselben sich setzt, ist es irrational, bildet es den irrationalen Theil der Seele, und nur insofern stammt es vom Teufel[1]). Damit ist jener bedenklichen Ansicht, daß der irrationale Theil der Seele erst in Folge der Sünde sich angefügt habe, die Spitze abgebrochen, und kann man sagen, daß Tertullian in dieser Sache doch auf dem Boden des christlichen Gedankens stehe.

9. Originell und geistreich sind die Ausführungen Tertullians über das „Fleisch" und über dessen Bedeutung in der christlichen Heilsökonomie. Manches in diesen Ausführungen ist übertrieben: das läßt sich nicht leugnen. Wenn er z. B. behauptet, daß keine Thätigkeit der Seele ohne das Fleisch vollzogen werden könne, daß selbst das Denken daran gebunden sei, so geht er hierin doch zu weit. Das ist allerdings richtig, daß das Denken vom Sinnenleben und daher auch von dessen Organ, dem Gehirn insofern abhängig ist, als dieses ihm den Stoff des Denkens zuführen und vorbereiten muß; aber Tertullian scheint noch weiter gegangen zu sein, und das Fleisch geradezu als Organ des Denkens gefaßt zu haben. Und darin geht er jedenfalls zu weit. Aber der Gedanke, daß die innigste Einheit zwischen Seele und Fleisch gegeben sei, und daß namentlich das Fleisch nicht als der Sitz und die Quelle des Bösen betrachtet werden dürfe, ist eminent christlich, und verdient auch philosophisch alle Anerkennung.

10. Uebertrieben mag es ferner erscheinen, wenn Tertullian die Vermittlung der Erlösung und Heiligung durch das Fleisch in der Weise faßt, daß die Heiligung zuerst das Fleisch berühre und erst durch das Fleisch zur Seele

1) De anima c. 16.

vordringe. Aber der Gedanke, daß die Heiligung des Menschen an äußere Zeichen (Sacramente) gebunden sei, und durch diese der Seele vermittelt werde, ist doch vom christlichen Standpunkte aus der allein berechtigte. Die Art und Weise endlich, wie Tertullian die Theilnahme des Fleisches an den Segnungen der Erlösung, sowie die endliche Auferstehung des Fleisches der Häresie gegenüber begründet, ist ebenso wahr, wie geistvoll.

11. Fassen wir daher unser Urtheil über Tertullian zusammen, so wird es also lauten: Wenn auch manches Irrthümliche in seinen philosoph-theologischen Anschauungen mit unterläuft, so wird Tertullian doch stets als eine der hervorragendsten Erscheinungen in diesen ersten Entwickelungsstadien der christlichen Philosophie anerkannt werden müssen.

2. Minucius Felix.

1. Ein Zeitgenosse Tertullians war der römische Anwalt Minucius Felix. Seine Lebenszeit fällt wahrscheinlich in das Ende des zweiten und in den Anfang des dritten Jahrhunderts. Von seinen Lebensschicksalen ist Nichts bekannt; selbst sein Vaterland und die Zeit, in welcher er schriftstellerisch thätig war, kennt man nicht mit Sicherheit. Die Einen halten ihn für einen Afrikaner, die Anderen für einen geborenen Römer. So viel ist gewiß, daß er in Rom als Rechtsanwalt und Redner berühmt war, in reiferen Jahren Christ wurde, und als solcher sein Amt niederlegte.

2. Wir besitzen von ihm eine Apologie in vierzig Capiteln, unter dem Titel „Oktavius", die in dialogischer Form geschrieben ist. Es stehen sich der Heide Cäcilius und der Christ Oktavius als Gegner gegenüber; der erstere steht auf dem Standpunkte des Heidenthums und vertheidigt die heidnisch religiöse Anschauung; der letztere dagegen nimmt den christlichen Standpunkt ein, und plaidirt für die christliche Religion, die er gegen die Vorwürfe des Cäcilius zu rechtfertigen und zu vertheidigen sucht. Minucius Felix selbst sollte zwischen beiden Richter sein, und nach Anhörung beider Theile entscheiden, wer von beiden im Rechte sei und den Sieg davon getragen habe.

3. Cäcilius, der Heide, tritt zuerst redend auf. Er stellt sich auf den Standpunkt des Skepticismus. Von Gott und göttlichen Dingen wissen wir nichts Sicheres. Umsonst haben seit Jahrhunderten die Philosophen darüber etwas Sicheres zu ermitteln gesucht; die menschliche Vernunft kann hierin überhaupt nichts erreichen[1]). Angesichts der Erfahrungen, die wir täglich machen, müssen wir es als durchaus ungewiß erachten, ob die Welt nur überhaupt durch eine göttliche Providenz regiert werde[2]). Es bleibt uns daher nichts

1) Octavius (ed. Baehrens, 1886), c. 5. Tantum abest ab exploratione divina humana mediocritas, ut neque quae supra nos coelo suspenso sublata sunt, neque quae infra terram in profunda demersa sunt, aut scire sit datum, aut scrutari permissum, aut suspicari religiosum, et beati satis satisque prudentes jure videamur, si secundum illud veteris sapientis oraculum nosmet ipsos familiarius noverimus.

2) Ib. c. 5, c. 6.

Anderes übrig, als all diese Fragen über das Uebersinnliche dahin gestellt sein zu lassen, und mit Sokrates zu bekennen, daß wir Nichts wissen. „Nichts für uns, was über uns!“ habe Sokrates gesagt; in diesem Geständnisse unserer Unwissenheit liege die Summe aller Weisheit [1]). Darum sollen wir an der herkömmlichen Götterlehre und an dem herkömmlichen Götterdienste, der durch sein Alter ehrwürdig sei, und unter welchem die Römer groß und mächtig geworden, festhalten, und nicht in eitler Selbstüberhebung uns darüber hinwegsetzen [2]).

4. Da kommen nun aber die Christen, und erfrechen sich, die ganze heidnische Götterlehre und den ganzen heidnischen Götterdienst umzustoßen. Die Christen, dieses ungebildete, lichtscheue und gemeine Geschlecht, die einen Eselskopf verehren, einen gekreuzigten Missethäter und das Kreuz anbeten, die bei ihren Zusammenkünften ein Kind tödten, sein Fleisch genießen, sein Blut trinken und sich dann allen Ausschweifungen überlassen [3])! An die Stelle der Götter setzen sie einen Gott, den sie nicht zeigen und nicht sehen können, der aber doch überall gegenwärtig sein und sich in Aller Handlungen einmischen soll, einen Gott, der einem Gespenste ähnlich sieht. In ihrer blinden Thorheit ängstigen und quälen sie sich selbst in diesem Leben, setzen sich den äußersten Qualen aus, und hoffen dafür auf eine um so bessere Zukunft in einem jenseitigen Leben. U. s. w. [4]).

5. Gegen diese Invectiven erhebt sich nun Oktavius, und vertheidigt in glänzender Rede das Christenthum. Er wendet sich vor Allem gegen den Skepticismus des Cäcilius. Die Gotteserkenntniß, sagt er, ist uns nicht verschlossen; das Thier sieht nur das, was vor seinen Sinnen liegt; der Mensch aber ist ausgestattet mit Geist und Vernunft, und dadurch ist er im Stande, über das Sinnliche sich zu erheben, und das zu erkennen, was über ihm steht [5]). Und wenn er nun um sich blickt, wenn er Himmel und Erde und Alles, was um ihn ist, betrachtet, was kann dann offenbarer und evidenter sein, als daß über allen Dingen ein Gott, ein göttlicher Geist existire, von dem Alles ausgeht, bewegt und regiert wird [6]). Die geordnete Bewegung der Gestirne, der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten, die durchgreifende Ordnung, die durch alle irdischen Wesen sich hindurchzieht, die zweckmäßige Einrichtung der Organismen, namentlich des menschlichen Körpers — kann das alles auch nur verstanden werden, wenn es nicht auf Gott, und auf die göttliche Intelligenz und Weisheit zurückgeführt wird [7])? Wie wir, wenn wir in einem Hause Alles auf's Beste

---

1) Ib. c. 13. Si philosophandi libido est, Socratem, sapientiae principem, quisque vestrum, si poterit, imitetur. Ejus viri, quotiens de coelestibus rogabatur, nota responsio est: quod supra nos, nihil ad nos! Merito ergo de oraculo testimonium meruit prudentiae singularis. Quo de oraculo idem ipse persensit idcirco universis se esse praepositum, non quod omnia comperisset, sed quod nihil se sire didicisset: ita confessio imperitiae summa prudentia est.

2) Ib. c. 8. — 3) Ib. c. 8. 9. — 4) Ib. c. 10. — 5) Ib. c. 17.

6) Ib. l. c. Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in coelum sustuleris, et quae sunt infra circaque lustraveris, quam aliquod esse numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur!

7) Ib. c. 17, c. 18.

geordnet und disponirt sehen, auf einen Herrn schließen, der dem Hause vorsteht und Alles in solcher Weise geordnet hat, so müssen wir auch aus der Ordnung der Welt auf einen vorsehenden Gott schließen, von dem diese Ordnung ausgegangen ist [1]).

6. Und dieser Gott kann nur Einer sein. Es ist absurd, die göttliche Majestät unter mehrere Götter getheilt zu denken. Die Einheit der Weltordnung weist auf die Einheit des Ordners hin [2]). Davon gibt auch Zeugniß das natürliche Bewußtsein aller Menschen. Wenn sie ihre Arme nach dem Himmel ausstrecken, so rufen sie nicht „ihr Götter", sondern sie rufen: „Gott"! „Gott", sagen sie, ist groß, „Gott" ist wahr, oder: möge „Gott" es geben [3])! Zudem ist die Einheit Gottes von jeher von den hervorragendsten Philosophen anerkannt worden [4]), so daß man fast glauben möchte, entweder seien jetzt die Christen Philosophen, oder die Philosophen der alten Zeit seien damals schon Christen gewesen [5]). Die polytheistische Götterlehre der Heiden ist lächerlich; die mythologischen Erzählungen von den Unternehmungen, Schicksalen, Streitigkeiten der verschiedenen Götter sind ungereimt [6]).

7. Der Eine Gott ist ewig, ohne Anfang und Ende, er war vor der Welt, wo er sich selbst statt der Welt gewesen; er bringt Alles, was da ist, durch sein Wort hervor, ordnet es durch seine Vernunft und vollendet es durch seine Kraft und Macht. Er kann nicht gesehen und auch nicht begriffen werden; er ist unendlich, unermeßlich, und nur sich selbst nach seiner ganzen Größe offenbar. Unser Verstand ist zu enge, um ihn zu fassen; wer Gottes Größe zu erkennen glaubt, der vermindert sie, und wer sie nicht vermindern will, der kennt sie nicht. Verlange keinen Namen für Gott! „Gott" ist sein Name. Eigennamen sind nur erforderlich, wenn eine Mehrheit von gleichartigen Wesen da ist, die voneinander unterschieden werden sollen; Gott der Eine nimmt den Namen „Gott" für sich allein in Anspruch. Wenn du ihn „Vater" nennst, so könntest du ihn für fleischlich halten, wenn „König", dann könnte er dir

---

1) Ib. c. 18. Quomodo, si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata videris, utique praeesse ei credes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo cum coelum terramque perlustrans perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.

2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Omnium de isto habeo consensum. Audi vulgus: cum ad coelum manus tendunt, nihi aliud, quam »O deus« dicunt, et »deus magnus est« et »deus verus est«, et »si deus dederit«. Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio?

4) Ib. c. 19 sqq.

5) Ib. c. 20. Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est, Deum unum multis licet designantium nominibus, ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc christianos.

6) Ib. c. 21 sqq.

als irdisch erscheinen, wenn „Herr", so könnte er dir sterblich dünken. Nimm all diese Namen weg, dann erblickst du seine Herrlichkeit[1]).

8. Die Verbrechen, welche den Christen, den Bekennern dieses Einen Gottes zur Last gelegt werden, sind ihnen angedichtet. Wir Christen fürchten Gott, und darum meiden wir das Böse. Die Heiden schreiben ihren Göttern selbst sinnliche Ausschweifungen zu; wir Christen verabscheuen diese, uns ist es nicht einmal gestattet, solches zu denken, was der Keuschheit widerstreitet[2]). Wir kennen nicht den Haß, wir lieben einander als Brüder, als Kinder des Einen Vaters, Gottes, als Genossen des Glaubens und Miterben der Hoffnung[3]). Wir nehmen nicht Theil an den heidnischen Opfern; unser Opfer, das wir Gott darbringen, ist ein gutes Herz, ein reiner Geist, ein lauteres Gewissen. Das Gute thun und das Böse meiden, das ist uns das wahre Opfer[4]). Weltliche Vergnügungen, die für die Sittlichkeit gefährlich sind, vermeiden wir[5]). Wenn uns zum Vorwurfe gemacht wird, daß wir arm, elend und gedrückt seien, so ist dagegen zu erinnern, daß die Armuth keine Schande ist. Wir Christen sind reich in Gott, dem Herrn und Regenten der ganzen Welt. Die Leiden dienen uns zur Prüfung und Bewährung im Kampfe mit den feindlichen Mächten. Als liebevoller Vater will Gott die Liebe der Christen durch Leiden erproben und ihr Verdienst erhöhen[6]).

9. Wir Christen glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Aber nicht an diese allein. Wir glauben, daß auch unser Leib dereinst auferstehen und mit der Seele sich wieder vereinigen wird. Die ganze Natur stirbt im Winter

1) Ib. c. 18. Palam est, parentem omnium deum nec principium habere, nec terminum, qui nativitatem omnibus praestat, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuit, sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecunque sunt, verbo jubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendi (potest): tactu purior est; nec aestimari: sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit: qui non vult minuere, non novit. Nec nomen Dei quaeras: Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est; Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, carnalem opineris, si regem, terrenum suspiceris, si dominum, intelligas utique mortalem. Aufer additamenta nominum, et perspicies ejus claritatem.

2) Ib. c. 35. Vos adulteria prohibetis et facitis, nos uxoribus nostris solummodo viri nascimur; vos scelera admissa punitis; apud nos et cogitare peccare est.

3) Ib. c. 31.

4) Ib. c. 32. Litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia. Igitur, qui innocentiam colit, deo supplicat, qui justitiam, deo libat, qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, deo optimam victimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec Dei sacra sunt, sic apud nos religiosior est ille, qui justior.

5) Ib. c. 31. — 6) Ib. c. 36.

ab, um im Frühling zu neuem Leben und zu neuer Blüthe sich zu entfalten. Unser Leib stirbt gleichfalls, um seiner Zeit wieder zum Leben zu erstehen. Die Elemente unseres Leibes lösen sich beim Tode aus ihrer Verbindung und zerstreuen sich — allerdings. Aber sollte Gott, der unseren Leib aus den Elementen gebildet, nicht im Stande sein, die zerstreuten Elemente wieder zu sammeln, und neuerdings zum lebendigen Leibe zusammen zu bilden [1]? Wir Christen hoffen ferner, daß uns im Jenseits ein besseres Loos beschieden sei als den Heiden. Mit Recht. Denn abgesehen davon, daß das Leben der Christen in sittlicher Beziehung besser ist, als das der Heiden, rechtfertigt ja schon die Nichtkenntniß des wahren Gottes die Bestrafung der letzteren [2]. Was sie anbeten, sind die Dämonen; diese sind es, von welchen die falschen Religionen, die religiösen Irrthümer der Heiden herstammen; sie haben letztere in die religiöse Verirrung hineingeführt. Der Dämonendienst aber ist strafbar [3].

10. In hoher Begeisterung schließt Oktavius seine Rede. Der Eindruck derselben war überwältigend. Als er endete, waren die beiden zuhörenden Freunde eine Zeit lang in Schweigen versunken: Minucius voll Bewunderung, Cäcilius voll innerer Bewegung. Endlich bricht der letztere in die Worte aus: „Ich wünsche meinem Oktavius Glück aus Herzensgrunde; aber auch mir, und verzichte auf den Wahrspruch. Wir haben beide gesiegt; denn Oktavius ist Sieger über mich; ich aber triumphire über den Irrthum; denn von nun an bekenne auch ich mich zu dem Einen Gotte, glaube an die Vorsehung, und stimme bei, daß die Sekte der Christen rein und lauter sei." Froh und freudig, fügt Minucius hinzu, gingen wir von dannen. Cäcilius freute sich, daß er zum Glauben gelangte, Oktavius, daß er gesiegt, ich aber, daß jener glaubte und dieser siegte [4].

11. Die ganze Apologie ist nach Inhalt und Form vortrefflich; die Darstellung ist geistreich, beredt und harmonisch, die Sprache correct und elegant. Würdig stellen sich diese apologetischen Ausführungen denen des Tertullian an die Seite. Das philosophische Element ist darin ebenso würdig und glänzend vertreten, wie solches in Bezug auf die praktischen Gesichtspunkte in der Vertheidigung des Christenthums der Fall ist. Gegen die Ueberzeugungskraft dieser Rede konnte der schwächliche und trostlose heidnische Skepticismus, wie ihn Cäcilius vertrat, nicht Stand halten. Der Skepticismus der absterbenden heidnischen Philosophie war ganz außer Stande, der entzückenden Herrlichkeit der christlichen Weltanschauung gegenüber auf einen Sieg zu hoffen. Der menschliche Geist will positive Wahrheit; skeptische Resignation ist ihm widernatürlich, weil sie einem geistigen Selbstmorde gleichkommt.

12. Wenn daher Minucius Felix den Heiden Cäcilius durch des Oktavius Rede zum Christenthum bekehrt werden läßt: so hat er damit nur in einem concreten Bilde die allgemeine Wahrheit ausgesprochen, daß eine

1) Ib. c. 34. — 2) Ib. c. 35. — 3) Ib. c. 26.

4) Ib. c. 40. Post haec laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius quod vicerit, ego quod et hic crediderit et hic vicerit.

skeptische Weltanschauung nie einen länger dauernden Bestand haben könne, daß sie stets in kurzer Zeit wieder einer positiven Philosophie das Feld räumen müsse, und daß sie namentlich der großartigen Weltanschauung des Christenthums gegenüber sich als ganz ohnmächtig erweise. Die freudige und hoffnungsreiche Gewißheit des christlichen Glaubens ist etwas so Großes und Wunderbares, daß sie zuletzt immer wieder den menschlichen Geist für sich „gefangen nimmt".

3. Arnobius.

1. Arnobius war zu Sicca in Numidien geboren und führte daher den Beinamen „der Afrikaner" (Afer). Er war Vorsteher einer Schule der Rhetorik in seiner Vaterstadt, und erwarb sich als solcher großes Ansehen, that sich aber auch als scharfer Gegner des Christenthums hervor. Jedoch erkannte er bald die Unzulänglichkeit der Philosophie, die Verwerflichkeit des Göttercultus und die Vortrefflichkeit des Christenthums, und verlangte daher die Aufnahme in die christliche Kirche. Der Bischof von Sicca, den er um diese Aufnahme bat, setzte jedoch im Hinblick auf seine frühere hartnäckige Bekämpfung des Christenthums in die Aufrichtigkeit seiner Sinnesänderung Zweifel.

2. Um diese Zweifel zu heben, schrieb Arnobius, vielleicht auf des Bischofes Verlangen, bald nach Beginn der Diokletianischen Verfolgung (etwa um 304) eine Apologie des Christenthums unter dem Titel: Disputationum adversus nationes l.l. VII. Die Apologie ist allerdings sehr weitschweifig, aber mit großer Wärme geschrieben. Sie zeugt von einer umfassenden und eingehenden Kenntniß der heidnischen Mythologie und von scharfer Beurtheilungskraft. Wir wollen hier absehen von der vernichtenden Critik, die er an der heidnischen Mythologie, an ihrem Polytheismus, sowie an dem ausgearteten heidnischen Göttercultus übt, und blos jene Momente hervorheben, welche seine eigene Denk- und Lehrweise charakterisiren.

3. Vor allem wendet sich Arnobius gegen die damals bei den Heiden so beliebte Anklage gegen die Christen, daß sie die Schuld trügen an allem Elende der Gegenwart, an allen Calamitäten, die über das römische Reich hereinbrachen. Er weist darauf hin, daß solche Calamitäten nicht erst mit dem Erscheinen des Christenthums aufgetreten seien, sondern daß es auch vorher daran nicht gefehlt habe. Wie könne man also den Christen die Schuld daran zuschieben[1])! Im Gegentheil, sehen wir denn nicht, daß gerade während der dreihundert Jahre, seitdem das Christenthum besteht, von den römischen Waffen die glänzendsten Siege erfochten, daß die Grenzen des Reiches zu bisher ganz unbekannten Völkern vorgeschoben worden sind, daß Ackerbau und Handel in ganz ungeahnter Weise sich entwickelt haben[2])? Sehen wir denn nicht, daß gerade das Christenthum die frühere Grausamkeit der Kriege gemildert hat, indem es lehrte, daß man auch seine Feinde lieben und nicht Böses mit Bösem vergelten dürfe[3])?

---

1) Adv. nationes (ed. Reifferscheid, 1875) l. 1, c. 3 sq.

2) Ib. l. 1, c. 14. — 3) Ib. l. 1, c. 6.

4. Und warum sollten auch die Götter den Christen so abhold sein und ihnen so sehr zürnen, daß sie ihretwegen das ganze Füllhorn der Uebel über die Welt ausgießen? Ist es denn eine so verabscheuungswürdige Religion, den höchsten Gott, den Deus princeps anzubeten, ihm zu huldigen und ihn zu lieben[1])? Und das ist es ja nur, was die Christen thun. Sie sind, dem Lehrmeister Christus folgend, Verehrer und Anbeter des höchsten Königs und Herrschers; darauf und darauf allein läuft bei ihnen Alles hinaus. Und sie thun das nicht, weil Gott etwa dieser Verehrung bedürfte, sondern sie thun es um ihres eigenen Heiles willen, weil sie wissen, daß dieses durch jene Verehrung und Anbetung des höchsten Gottes bedingt ist[2]). Mit welchem Rechte könnten also die Götter den Christen ob dieser Anbetung und Verehrung ihres Herrschers zürnen? Wenn es solche untergeordnete Götter, wie ihr sie verehrt gibt, so sind sie ja doch gleichfalls von dem höchsten Gotte ausgegangen, haben in ihm ihren Ursprung; sie werden daher gleichfalls in ihrem Fürsten und Herrscher von den Christen verehrt. Wie könnten sie daher, um es nochmal zu sagen, diesen zürnen[3])?

5. Und ist denn der höchste Gott nicht aller Anbetung und Verehrung würdig? Er, der Unendliche und Unbegreifliche, die erste und höchste Ursache aller Dinge, er, der Unsterbliche, den keine körperliche Form abgrenzt, der ohne Qualität und Quantität ist, den kein Wort eines Sterblichen ausdrücken kann, vor dem jede menschliche Rede verstummen muß[4])! Oder ist es denn zu bezweifeln, daß er existirt? Im Gegentheil, es ist fast ein Frevel, beweisen zu wollen, daß

---

1) Ib. l. 1, c. 25.

2) Ib. l. 1, c. 27. Nihil sumus aliud Christiani, nisi magistro Christo summi regis et principis veneratores; nihil, si consideres, aliud invenies in ista religione versari. Haec totius summa est actionis, hic propositus terminus divinorum officiorum, hic finis, huic omnes ex more prosternimur, hunc collatis precibus adoramus, ab hoc justa et honesta et auditui ejus condigna deposcimus, non quod ipse desideret supplices nos esse, aut amet substerni tot millium venerationem videre: utilitas haec nostra est et commodi nostri rationem spectans. Nam quia proni ad culpas et ad libidinis varios adpetitus vitio sumus infirmitatis ingenitae, patitur se semper nostris cogitationibus concipi, ut, dum illum oramus et mereri ejus contendimus munera, accipiamus innocentiae voluntatem, et ab omni nos labe delictorum omnium purgatione purgemus.

3) Ib. l. 1, c. 28. l. 3, c. 3.

4) Ib. l. 1, c. 31. O maxime, o summe rerum invisibilium procreator, o ipse invisus et nullis unquam comprehense naturis, dignus, dignus es vere, si modo te dignum mortali dicendum est ore, cui spirans omnis intelligensque natura et habere et agere nunquam desinat gratias, cui tota conveniat vita genu nixo procumbere et continuatis precibus supplicare. Prima enim tu causa es, locus rerum et spatium, fundamentum cunctorum, quaecunque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus solus, quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, expers quantitatis, sine motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum, qui ut intelligaris tacendum est atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttiendum.

er existire[1]). Der Begriff dieses Gottes ist derart unserer Natur eingeprägt, daß er mit uns gewissermaßen in's Dasein eintritt, und so klar vor unserer Erkenntniß steht, daß Gott vernünftigerweise von uns gar nicht geleugnet werden kann. Selbst die Thiere, die Bäume u. s. w. müßten, wenn sie die Gabe der Sprache hätten, laut und offen sein Dasein verkünden[2]). An ihn wenden wir uns ja ganz von selbst, wenn wir in der Angst in den Ruf ausbrechen: O Gott[3])! Er ist die Quelle aller Dinge, der Sator saeculorum ac temporum. Nichts existirt aus sich, Alles existirt nur durch ihn[4]).

6. Aber, sagt ihr, nicht deswegen hassen euch die Götter, weil ihr den höchsten Gott anbetet, sondern deshalb, weil ihr in der Person Christi einen Menschen anbetet, der geboren worden ist, wie jeder andere und noch dazu eines schimpflichen Todes gestorben ist. Allein habt nicht auch ihr Menschen unter die Götter versetzt, und haltet sie für würdig göttlicher Verehrung, weil sie im Leben dem Menschengeschlecht Gutes erwiesen haben, wie den Liber, die Ceres, den Aesculap u. s. w.? Mit welchem Rechte könnt ihr es also uns zum Vorwurf machen, daß wir Christum Gott nennen und ihn als Gott verehren, ihn, der uns Menschen die größte aller Wohlthaten erwiesen hat, dadurch, daß er uns den höchsten Gott kennen lehrte, uns zu ihm zurückführte, und von den religiösen Irrthümern des Heidenthums befreite[5])?

7. Ja, Christus ist wirklich Gott und wird mit Recht von uns so genannt, — ein Gott, der von dem höchsten Gotte als Retter zu uns herabgesendet worden ist[6]). Er hat es bewiesen durch die Wunder, die er gewirkt[7]). Ihr sagt allerdings, es seien diese nur magische Künste gewesen, Christus sei als nichts anderes zu betrachten, denn als ein Magier. Aber könnt ihr denn nur einen von den heidnischen Magiern bezeichnen, welcher auch nur im tausendsten Theile das gewirkt hat, was Christus Wunderbares verrichtet, ohne irgend welche Beschwörung, ohne alle Anwendung von geheimnißvoll sein sollenden Mitteln? Eure Magier wenden ihre Künste auch zu unsittlichen Wirkungen an,

---

1) Ib. l. 1, c. 32.

2) Ib. l. 1, c. 33. Quisnamne est hominum, qui non cum istius principis (summi dei) notione diem primae nativitatis intraverit? Cui non sit ingenitum, non adfixum, immo in ipsius paene genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum, quaecunque sunt moderatorem? ipsa denique hiscere, si animantia muta potis essent, si in linguarum nostrarum facilitatem solvi, immo si arbores, glebae, saxa sensu animata vitali vocis sonitum quirent et verborum articulos integrare, ita non duce natura et magistra, non incorruptae simplicitatis fide et intelligerent esse Deum et cunctorum dominum solum esse clamarent?

3) Ib. l. 2, c. 3. — 4) Ib. l. 1, c. 34. — 5) Ib. l. c. 36—38.

6) Ib. l. 1, c. 42. Ergone, inquiet aliquis furens, iratus et percitus, deus ille est Christus? Deus, respondebimus, et interiorum potentiarum deus, et quod magis infidos acerbissimis doloribus torqueat, rei maximae causa a summo rege ad nos missus. c. 53. Deus ille sublimis fuit, deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis ab omnium principe deo sospitator missus.

7) Ib. l. c.

indem sie z. B. die Menschen durch Liebestränke u. dgl. zu unsittlichen Ausschweifungen reizen. Könnt ihr das auch von den Wundern Christi sagen? Gewiß nicht[1]). Hier fehlt jeder Schein von magischen Manipulationen, und tritt überdies überall nur die Absicht hervor, die Menschen zum Heile zu führen und ihnen die Gnaden und Segnungen Gottes zuzuwenden[2]). Und was noch mehr ist: Christus hat die Macht, Wunder zu wirken, auch denen mitgetheilt, welche an ihn glauben. Ihr seid ja Zeugen davon, wie auch Christen Wunder wirken, Wunder, in welchen sich ebensowenig etwas Magisches entdecken läßt, wie in den Wundern Christi[3]).

8. Aber, so sagt man weiter, wenn dieser Christus wirklich ein Gott war, warum ist er denn dann in menschlicher Gestalt erschienen und nach Art eines Menschen getödtet worden? Wir antworten: hätte er denn unter den Menschen wandeln, mit diesen umgehen, von diesen gesehen und gehört werden können, wenn er nicht in menschlicher Gestalt aufgetreten wäre? Eben deshalb nahm er ja die menschliche Gestalt an, und verbarg unter dieser seine Macht, damit er die Menschen belehren und Alles ausführen konnte, was er nach dem Willen des höchsten Gottes ausführen sollte[4]). Und wenn er nach Menschen Art gelitten und zum Tode geführt worden, so hat nicht er als Gott gelitten, ist nicht er als Gott getödtet worden; sondern dem dies begegnete, war blos der Mensch an ihm, der Mensch, mit dem er sich bekleidete, und den er mit sich trug[5]). Er hätte Leiden und Tod von sich ferne halten können, aber der Rathschluß Gottes forderte es, daß er litt und starb; und darum geschah es[6]).

9. Die Heiden lieben es, die menschliche Natur ungebührlich zu erheben und sie zu überschätzen. Die Seelen der Menschen sollen von Natur aus unsterblich, sie sollen von dem höchsten Gotte hervorgebracht, ursprünglich weise, gelehrt gewesen, und erst durch ihre Verbindung den Leibern unwissend geworden sein[7]). Das ist falsch. Würde die Seele alle Wahrheit schon ursprünglich in sich tragen, dann wäre es undenkbar, daß sie ihr in Folge ihrer Verbindung mit dem Leibe in Vergessenheit käme, weil sie in diesem Falle passiv zum Leibe sich verhalten müßte, was doch bei einem unsterblichen, göttlichen Wesen nicht stattfinden kann[8]). Und wenn es sich auch also verhielte, so würden die Menschen keines Unterrichtes bedürfen, um die Wahrheit kennen zu lernen, da die Wiedererinnerung an das ehedem Erkannte im Laufe ihrer Entwickelung

---

1) Ib. l. 1, c. 43.

2) Ib. l. 1, c. 44. Atquin constitit Christum sine adminiculis rerum, sine ullius ritus observatione vel lege omnia illa, quae fecit, nominis sui possibilitate fecisse, et quod proprium, consentaneum, dignum deo fuerat vero, nihil nocens aut noxium, sed opiferum, sed salutare, sed auxiliaris plenum nobis potestatis munifica liberalitate donasse.

3) Ib. l. 1, c. 50. — 4) Ib. l. 1, c. 60.

5) Ib. l. 1, c. 62. Quis est visus in patibulo pendere, quis mortuus? Homo, quem induerat, et secum ipse portabat.

6) Ib. l. 1, c. 63. — 7) Ib. l. 2, c. 15. — 8) Ib. l. 2, c. 26 f.

sich ganz von selbst einstellen würde[1]). Möge man doch aufhören, die menschliche Natur, den Menschen ungebührlich zu überschätzen; er steht auf einer zu tiefen Stufe, um dessen werth zu sein[2]).

10. In Wahrheit ist die menschliche Seele weder rein geistiger, noch rein körperlicher Natur, sondern etwas, was zwischen Geistigem und Körperlichem mitten inne steht, sie ist mediae qualitatis, eine anceps ambiquaque natura[3]). Die Seele ist darum auch nicht aus sich selbst unvergänglich und unsterblich; sie kann eben so gut, wie andere Dinge, dem Tode und der Auflösung verfallen. Soll sie dem Tode und der Auflösung entgehen, so kann das nur dadurch geschehen, daß sie durch die Wirksamkeit Gottes davor bewahrt bleibt[4]). Und Gott bewahrt sie vor dem Tode, wenn der Mensch ihn erkennt und dieser Erkenntniß gemäß ihm dient[5]). Oder sollte es unmöglich sein, daß Wesen von mittlerer Qualität, an sich dem Tode und der Auflösung zugänglich, im Leben erhalten bleiben? Aber der Allmacht Gottes ist nichts schwer und nichts unmöglich[6]). Betrachtet ja Plato sogar die Götter als Wesen von mittlerer Natur, und nimmt an, daß sie durch den höchsten Gott mit der Unsterblichkeit ausgestattet worden. Wie sollte dieses nicht auch bei den menschlichen Seelen stattfinden können[7]).

11. Die menschlichen Seelen sind daher auch nicht von dem höchsten Gotte geschaffen worden. Es wäre frevelhaft, dem höchsten Gotte die Schöpfung der Seelen zuzuschreiben; denn die Menschen sind hienieden so elend und unglücklich, sind so vielen und so großen Leiden preisgegeben, daß man Gott der Grausamkeit beschuldigen müßte, wenn er sie trotz alledem in's Dasein gesetzt hätte[8]). Die Menschenseelen sind vielmehr von einer dem höchsten Gotte untergeordneten, allerdings sehr hohen, aber doch in zahlreichen Stufen vom höchsten Gotte ab-

---

1) Ib. l. 2, c. 22 sq.

2) Ib. l. 2, c. 29. Desinite, quaeso, desinite res parvas et exigui nominis immanibus pretiis aestimare, desinite hominem, proletarius cum sit, classicis, et capite cum censeatur, adscribere ordinibus primis, cum sit inops, pauper lare et tugurii pauperis nec patriciae claritatis unquam meritus nuncupari.

3) Ib. l. 2, c. 14, c. 31. — 4) Ib. l. 2, c. 62. — 5) Ib. l 2, c. 32.

6) Ib. l. 2, c. 35. Si anima, inquiunt, mortales et qualitatis sunt mediae, imortales quemadmodum fieri mediis ex qualitatibus possunt? Si nos istud nescire dicamus ac tantummodo auditum ex potentiore credidisse, ubi nostra videbitur credulitas lapsa, si omnipotenti credidimus regi nihil esse difficile, nihil arduum, si quod impossibile nobis est factu, illi possibile atque ad modum obsecutionis paratum?

7) Ib. l. 2, c. 36.

8) Ib. l. 2, c. 46. Tantumque est longe, ut istarum rerum auctor credatur Deus, ut in sacrilegae crimen impietatis incurrat, quisquis ab eo conceperit hominem esse prognatum, rem infelicem et miseram, qui esse se doleat, qui conditionem suam detestetur et lugeat, qui nulla alia de causa sese intelligat procreatum, quam ne materiam non haberent, per quam diffunderent se mala et essent miseri semper, quorum cruciatibus pasceretur nescio quae vis latens et humanitati adversa crudelitas.

stehenden Macht hervorgebracht worden[1]). Welches diese Macht, dieser Generator animarum sei, das gestehen wir allerdings ein, nicht zu wissen; die Heiden haben aber deshalb doch keinen Grund, über diese unsere Unwissenheit zu spotten; denn es ist immerhin doch noch besser, einzugestehen, daß man Etwas nicht wisse, als darüber Behauptungen aufzustellen, die man nicht beweisen kann, und die sich bei näherer Betrachtung als falsch herausstellen, wie die Heiden thun, wenn sie die Seele aus dem höchsten Gotte entspringen lassen[2]).

12. Aber obgleich die Menschenseelen nicht von dem höchsten Gotte hervorgebracht werden, so sollen sie doch nach dem Tode des Leibes zu ihm gelangen. Sie sind zwar, wie schon gesagt, nicht von Natur aus unsterblich, aber sie können nicht blos, sondern sie sollen auch mit der Unsterblichkeit belohnt werden, wenn sie den wahren Gott erkennen und nach seinen Geboten leben[3]). Gerade deshalb ist Christus von dem höchsten Gotte in die Welt gesendet worden, um die Menschen zur Erkenntniß seiner Herrlichkeit zu führen, und sie zur Beobachtung seiner Gebote anzueifern, damit sie zuletzt der Unsterblichkeit theilhaftig werden. Und darum kann denn auch Niemand dieser Unsterblichkeit theilhaftig werden, der nicht zum Christenthum sich bekennt; nur von Christo kommt das Heil[4]). Die Seelen derjenigen, welche an Christum nicht glauben, dem Heile sich verschließen und dem Laster fröhnen, die erwartet nach der Auflösung des Leibes ein grausamer Tod. Sie verfallen nicht sogleich der Vernichtung, sondern werden erst im Laufe der Zeit durch harte Strafen, die sie zu erdulden haben, der vollen Zerstörung ihres Seins zugeführt werden[5]).

13. Der Feuereifer, mit welchem Arnobius das Christenthum gegen die Angriffe der Heiden vertheidigt, ist gewiß zu loben, und wenn er sich auch darin gefällt, in seiner Apologie einen rhetorischen Prunk zu entfalten, der oft über das rechte Maß hinausgeht, so kann man darüber immerhin hinwegsehen. Aber was den Inhalt seiner apologetischen Ausführungen betrifft, so braucht man letztere nur obenhin zu prüfen, um sogleich zu sehen, daß die Apologie von einem Katechumenen geschrieben sei, der gewissermaßen erst die Außenseite des Christenthums kennen gelernt hat, und noch nicht in die Tiefen des letzteren eingedrungen ist. Wir wollen absehen davon, daß die Grundlehren

1) Ib. l. 2, c. 36. Discite ab eo, qui novit et protulit in medium, Christo, non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas coepisse se nosse atque in sui nominis esse substantia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disjunctum, ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.

2) Ib. l. 2, c. 47 sqq. — 3) Ib. l. 2, c. 53.

4) Ib. l. 2, c. 65. Hoc necesse est a nobis ut debeatis accipere, a nullo animas posse vim vitae atque incolumitatis accipere, nisi ab eo, quem rex summus huic muneri officioque praefecit (Christo).

5) Ib. l. 2, c. 61. Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis Dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos exspectat mors saeva, non repentinam adferens exstinctionem, sed per tractum temporis cruciabilis poenae acerbitate consumens.

des Christenthums nicht berührt sind: das mochte den Heiden gegenüber nicht im Plane des Verfassers gelegen haben. Aber es finden sich bedenkliche Ansichten in den Ausführungen des Arnobius, ja sogar solche, welche geradezu als irrthümliche zu betrachten sind.

14. Wenn andere christliche Apologeten die Existenz der heidnischen Gottheiten leugneten, oder sie wenigstens als bloße dämonische Mächte betrachteten, die sich von den Menschen göttliche Ehren erweisen ließen: so läßt Arnobius es allerdings dahin gestellt sein, ob die heidnischen Götter wirkliche Existenz besäßen; für den Fall ihrer Existenz aber betrachtet er sie nach neuplatonischer Art als Untergötter, die dem Deus princeps unterstünden. Ferner betont er zwar die Gottheit Christi den Heiden gegenüber auf's Nachdrücklichste; aber man kann nicht in's Reine kommen darüber, wie er sich das Verhältniß dieses „Gottes" zu dem Deus princeps denkt. Es scheint fast, daß er diesen „Gott" gleichfalls als ein dem Deus princeps untergeordnetes Wesen betrachtet, den dieser in die Welt geschickt hat, um hier Mandate auszuführen, die er ihm übertragen. Darum tritt auch der Begriff der Inkarnation nicht klar hervor; es scheint für ihn der Gedanke maßgebend zu sein, daß der Gott Christus dem Menschen Christus blos eingewohnt habe (Inhabitation statt Incarnation).

15. Auf die sonderbaren Ansichten, welchen Arnobius in psychologischer Beziehung huldigt, brauchen wir blos hinzuweisen. Wenn er die Menschenseelen als Wesen mediae qualitatis hinstellt, die nicht von Natur aus unsterblich seien, sondern blos von Gott mit der Unsterblichkeit ausgestattet werden können, so weiß Niemand, wie er sich jene Media qualitas eigentlich denken solle; ja es ist selbe überhaupt undenkbar. Darin, daß die Seelen nicht von Gott, sondern von einer untergeordneten Macht hervorgebracht seien, kann man nur einen Nachklang der platonischen Ansicht, daß die niedere Seele im Menschen von untergeordneten Mächten geschaffen sei, erkennen; und die Lehre, daß die Seelen der ungläubigen Heiden durch die ihrer nach diesem Leben harrenden Qualen zuletzt ganz zerstört werden, darf man geradezu als barok bezeichnen.

16. So zeigt sich Arnobius stärker und geschickter in der Kritik und in der Widerlegung der heidnischen Irrthümer, als in der Kenntniß und Begründung der christlichen Wahrheit. Er war noch nicht in die christliche Kirche aufgenommen, als er seine Apologie schrieb; das Innere der erhabenen christlichen Geheimnisse war ihm noch nicht vollkommen offenbar geworden, und so kam es, daß er in vielfacher Beziehung noch unsicher herumtastete und den rechten Weg nicht finden konnte. Von seinen irrthümlichen Ansichten abgesehen aber ist und bleibt seine Apologie doch eine der interessantesten Erscheinungen seiner Zeit.

4. Laktantius.

1. Wir kommen nun zu einem Manne, welcher auf der Grenzscheide zweier Epochen, der der unterdrückten und der der freien christlichen Kirche steht. Es ist Laktantius, einer der gebildetsten und gelehrtesten Männer

seiner Zeit. Abstammend von heidnischen Eltern wurde er zu Firmium im picenischen Gebiete geboren, (daher der Beiname »Firmianus«). Er besuchte die Schule des Arnobius in Sicca und that sich bald derart hervor, daß ihn der Kaiser Diokletian zum Lehrer der Beredsamkeit zu Nicomedia in Bithynien, der damaligen kaiserlichen Residenz, ernannte. Doch dieses blos formalistische Studium genügte ihm nicht; ihn drängte es zu einer höheren Erkenntniß. Er fand diese im Christenthum, zu welchem er sich schon vor der diokletianischen Verfolgung bekehrte.

2. Nachdem er diesen Schritt gethan, ging sein Streben dahin, das Christenthum auf wissenschaftlichem Wege gegen die Angriffe seiner früheren Standesgenossen zu vertheidigen. Und dies zwar nicht blos durch Abwehr, sondern auch durch positive Belehrung. Auf positivem Wege, dadurch nämlich, daß er die christliche Wahrheit selbst philosophisch erklärte und begründete, wollte er diese Wahrheit den Gegnern zugänglich machen. Ob er während der diokletianischen Verfolgung etwas zu leiden gehabt, ist nicht bekannt. Die Ungerechtigkeit dieser Verfolgung und die Standhaftigkeit der Christen mußten aber seine Hingebung an die christliche Lehre nur noch mehr verstärken. Später (317) berief ihn Kaiser Constantin an seinen Hof nach Trier als Erzieher seines Sohnes Crispus. Der edle christliche Philosoph führte auch dort, wie bisher, ein Leben der Zurückgezogenheit. Er starb, wie man glaubt, um das Jahr 330 zu Trier.

3. Von den Schriften, die er als Christ verfaßt, sind hier folgende zu nennen:

a) „Vom Werke Gottes“ (de opificio Dei). Sie ist an seinen ehemaligen Schüler Demetrian gerichtet, und sucht philosophisch zu erweisen, daß der Mensch ein „Werk Gottes“ sei, was zunächst aus der Zweckmäßigkeit und Schönheit des menschlichen Organismus erwiesen wird. Daraus wird dann auch die Güte und Allmacht Gottes und dessen Vorsehung gegen die Epicuräer gefolgert. Sein Hauptwerk aber sind:

b) „Die göttlichen Institutionen“ (Institutionum divinarum libri VII), wahrscheinlich zu Trier (ca. 320) verfaßt, und dem Kaiser Constantin gewidmet. Der Inhalt dieses Werkes ist eine ausführliche Widerlegung der heidnischen Religion und Philosophie, und eine ebenso ausführliche philosophische Begründung der christlichen Religion. Er beabsichtigte damit, „die Gelehrten zur wahren Weisheit, und die Ungelehrten zur wahren Religion zu führen.“ Da er als Leser vorzugsweise die Gebildeten unter den Heiden im Auge hatte, so befliß er sich einer schönen und eleganten Darstellung, um hinter den heidnischen Schriftstellern nicht zurückzubleiben. Für seinen Bruder Petadius verfaßte er dann noch einen Auszug aus diesem Werke — Epitome institutionum divinarum ad Pentadium fratrem.

c) „Vom Zorne Gottes“ (de ira Dei ad Donatum). In dieser Schrift wird die Meinung der Epicuräer widerlegt, daß das göttliche Wesen, in ewiger Ruhe beharrend, von den irdischen Vorgängen und menschlichen Acten nicht berührt werde, weder zürne noch strafe. Sie zeigt, daß Gott, ohne selbst den Affekt des Zornes zu empfinden, das Böse verabscheue und bestrafe, das Gute dagegen liebe und belohne.

Suchen wir nun die Lehre des Laktantius, soweit sie philosophischen Charakters ist, in gedrängter Uebersicht vorzuführen!

4. Laktantius beginnt in seinen „Institutionen“ damit, daß er dem heidnischen Polytheismus gegenüber die Einheit Gottes zu begründen sucht. Daß über der Welt eine Vorsehung walte, sagt er, ist für jeden, der nur einigermaßen zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt ist, so evident, daß es eigentlich eines Beweises hiefür nicht bedarf [1]). Die Frage kann also nur die sein, ob die Welt regiert werde von Einem Gotte, oder von mehreren. Die Heiden nehmen das letztere an. Aber mit Unrecht. Es gibt nur Einen Gott, welcher Alles regiert und über Allem waltet. Denn:

a) Würde man zum Zwecke der Weltregierung mehrere Götter postuliren, so könnte man das nur unter der Voraussetzung thun, daß man annähme, Ein Gott wäre für die Weltregierung nicht ausreichend; er wäre zu schwach, um für sich allein Alles zu regieren, er müßte Mithelfer haben, um den Aufgaben der Weltregierung mit diesen zugleich genügen zu können. Allein es liegt schon im Begriffe Gottes, daß er von unendlicher Macht ist, und daß er daher keiner Unterstützung von Seite eines Andern bedarf, um Alles in der Welt zu regieren und zu leiten. Folglich hebt derjenige, der mehrere Götter zum Zwecke der Weltregierung annimmt, den Begriff Gottes selbst auf [2]).

b) Wäre ferner die Weltregierung zwischen mehreren Göttern getheilt, so würde jedem nur jene Kraft zukommen, welche erforderlich ist, um das ihm zugewiesene Gebiet der Welt zu regieren; weiter könnte sich seine Kraft und Macht nicht erstrecken. Aber dann hat jeder derselben nur eine beschränkte Macht und Vollkommenheit, und wenn dieses, dann ist keiner mehr Gott. Außerdem wäre es immerhin möglich, daß diese verschiedenen Götter Verschiedenes, ja Entgegengesetztes wollten. Es könnte also Streit und Kampf zwischen ihnen entstehen. Wenn aber dieses, wie wäre dann eine einheitliche Weltregierung, die durch die Einheit der Weltordnung nothwendig postulirt ist, noch möglich. Wären in einer Armee so viele Feldherrn, als Legionen oder Cohorten: würde dann eine einheitliche Kriegsleitung noch möglich sein? Gewiß nicht. So auch in unserem Falle [3]).

c) Wenn man endlich glaubt, daß mehrere Götter zur Weltregierung erforderlich seien, so ist das das Nämliche, als wenn man annehmen würde, daß im menschlichen Organismus mehrere Seelen, je nach den verschiedenen Funktionen der Organe oder je nach den verschiedenen psychischen Lebensäußerungen vorhanden sein müßten. Niemand aber nimmt dieses an; Jedermann ist der Ueberzeugung, daß Eine Seele zur Erklärung all der gedachten Funktionen und Lebensäußerungen im Menschen hinreiche. Wenn aber Eine

1) Instit. div. l. 1, c. 2. (ed. Migne). Nemo est tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cujus Dei providentia regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione: nec posse fieri, quin id, quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum.

2) Ib. l. 1, c. 2, p. 122 sq. — 3) Ib. l. 1, c. 2, p. 123 sqq.

Seele den Leib regiert, wie sollte dann nicht auch die Welt von Einem Gotte regiert werden können, und wie sollte es vernunftgemäß sein, daß mehrere Götter nothwendig seien, um dem gedachten Zwecke zu genügen [1]).

5. Der Polytheismus ist somit ein großer und folgenschwerer Irrthum. Es wäre dieser Irrthum noch verzeihlich, wenn nicht die Heiden selbst durch ihre eigene Natur dazu gedrängt würden, Zeugniß gegen ihn abzulegen und den Einen Gott zu bekennen. Denn wenn sie schwören, etwas wünschen oder für etwas danken, dann wenden sie sich nicht an den Jupiter, sondern an Gott [2]). Wenn sie im Glück sind, dann allerdings vergessen sie auf Gott. Aber wenn sie im Unglück sind, wenn sie irgend ein schweres Uebel trifft, wenn unheilvolle Naturereignisse über sie hereinbrechen, dann rufen sie zu Gott, und beschwören ihn, daß er sich ihrer erbarmen und das Uebel abwenden möge. So müssen sie selbst Zeugniß geben von der Einheit Gottes [3]). Freilich währt das immer nur so lange, als sie in Noth sind; sobald diese schwindet und sie wieder im Wohlleben sich befinden, dann denken sie nicht mehr an Gott, sondern eilen zu ihren Götteraltären. Darnach kann und darf man wohl sagen, daß die Ausschweifungen des Wohllebens die Impietät gegen Gott, die im Polytheismus liegt, erzeuge [4]).

6. Vielleicht sagt Laktantius, wird Jemand fragen, wie wir, die wir doch nur Einen Gott zu verehren behaupten, doch von zweien reden, von Gott dem Vater und Gott dem Sohne. Aber „wenn wir dieses thun, dann verstehen wir unter Gott dem Vater und Gott dem Sohne nicht etwas Verschiedenes, und trennen nicht beide voneinander. Denn weder der Vater kann ohne den Sohn sein, noch kann der Sohn vom Vater getrennt werden, weil weder der Vater ohne den Sohn Vater genannt, noch der Sohn ohne den Vater gezeugt werden kann. Da also der Vater den Sohn bedingt und der Sohn den Vater, so sind sie beide Eine Vernunft, Ein Geist, Eine Substanz. Aber der Vater

---

1) Ib. l. 1, c. 2, p. 125 sq. Dicere autem, multorum arbitrio regi mundum, tale est, quale si quis affirmet, in uno corpore multas esse mentes, quoniam multa et varia sunt ministeria membrorum; ut singulos corporis sensus singulae mentes regere credantur, item multi affectus, quibus commoveri solemus vel ad iram, vel ad cupiditatem, vel ad laetitiam, vel ad metum, vel ad miserationem; ut in his omnibus totidem mentes putentur operari: quod si quis profecto dicat, ne ipsam quidem, quae una est, habere videatur. Quod si in uno corpore tantarum rerum gubernationem mens una possidet, et universis simul intenta est: cur aliquis existimet mundum non posse ab uno regi, a pluribus posse?

2) Ib. l. 2, c. 1, p. 255. Cum jurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Jovem aut Deos multos, sed Deum nominant; adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erumpit.

3) Ib. l. c. p. 256.

4) Ib. l. c. Nunquam igitur Dei meminerunt, nisi dum in malis sunt. Postquam metus deseruit et pericula recesserunt, tum vero alacres ad deorum templa concurrunt; his libant, his sacrificant, hos coronant. Deo autem, quem in necessitate imploraverant, ne verbo quidem gratias agunt: adeo ex rerum prosperitate luxuria, ex luxuria vero, ut vitia omnia, sic impietas adversus Deum nascitur.

ist gleichsam die überströmende Quelle, der Sohn dagegen gleichsam der aus der Quelle ausfließende Strom; der Vater ist wie die Sonne, der Sohn dagegen wie der von der Sonne gesendete Strahl. Und da der Sohn dem höchsten Vater treu und lieb ist, so wird er nicht von ihm getrennt und trennt sich nicht von ihm, ähnlich wie der Strom nicht von der Quelle und der Strahl nicht von der Sonne sich lostrennt, weil das Wasser der Quelle im Strom, und das Licht der Sonne im Strahl ist[1])."

7. Ein Gleichniß mag die Sache aufklären. Hat ein Vater einen Sohn, der mit ihm im Hause lebt, so wird, wenn er ihm auch den Namen und die Gewalt des Herrn des Hauses überträgt, civilrechtlich doch nur Ein Haus anerkannt, und gelten beide als Ein Herr. So wohnen auch Gott der Vater und Gott der Sohn in Einem Hause, der Welt, und da sie einträchtig darin wohnen, so gelten sie doch nur als Ein Herr, als Ein Gott; der Eine gilt als zwei, und die zwei gelten als Einer[2]). Und so ist denn nur Ein Gott, der alleinige höchste Gott, frei und ohne Ursprung, weil er selbst der Ursprung aller Dinge ist: und in ihm ist zugleich der Sohn und Alles enthalten. Da sonach der Verstand und der Wille des Vaters im Sohne, und der Verstand und Wille des Sohnes im Vater ist, oder vielmehr, da in beiden nur Ein Verstand und Ein Wille ist: so werden mit Recht beide Ein Gott genannt, weil, was immer im Vater ist, auch auf den Sohn überfließt, und was immer im Sohne ist, vom Vater stammt[3]).

8. In dem Einen Gotte hat die Welt ihren Ursprung. Gott ist nicht Eins mit der Welt; er hat die Welt aus Nichts geschaffen. Die Ansicht, daß eine ewige Materie vorauszusetzen sei, aus welcher Gott die Welt herausgebildet habe, daß also Gott nicht als Weltschöpfer, sondern blos als Weltbildner gedacht werden müsse, ist unbedingt zu verwerfen. Denn:

a) Wer dazu, um etwas hervorzubringen, einer Materie als Mitursache bedarf, besitzt nicht die denkbar höchste Macht; denn eine größere Macht verräth es, etwas allein aus sich hervorbringen zu können, ohne einer Materie als Mitursache zu bedürfen. Nun fordert es aber der Begriff Gottes, daß Gott die denkbar höchste Macht zugeschrieben werde. Folglich kann Gott zum Zwecke der Weltschöpfung nicht an eine präexistirende Materie angewiesen sein; er bringt vielmehr die Welt aus sich allein hervor durch Schöpfung aus Nichts[4]).

---

1) Ib. l. 4, c. 29.

2) Ib. l. c. p. 539. Propiore uti exemplo libet. Cum quis habet filium, quem unice diligit; qui tamen sit in domo et in manu patris, licet ei nomen domini potestatemque concedat, civili tamen jure et domus una, et unus dominus nominatur. Sic hic mundus una domus Dei est; et Filius ac Pater, qui unanimes incolunt mundum, Deus unus, quia et unus est tanquam duo, et duo tanquam unus.

3) Ib. l. c. p. 540. Quapropter cum mens et voluntas alterius in altero sit, vel potius una in utroque, merito unus Deus uterque appellatur, quia quidquid est in Patre ad Filium transfluit, et quidquid est in Filio, a Patre descendit.

4) Ib. l. 2, c. 9, p. 298.

b) Nimmt man ferner an, daß die Materie ungeschaffen sei, dann werden zwei ewige Principien gesetzt, die von einander nicht blos verschieden, sondern sogar einander entgegengesetzt sind. Aber diese Principien müssen, weil entgegengesetzt, nothwendig in Conflict miteinander gerathen und keines kann das andere überwinden, weil sie eben beide ewig sind. Dann ist aber keine Weltbildung möglich. Nein, es kann nur Ein ewiges Princip geben, Gott oder die Materie. So muß also entweder Gott aus der Materie, oder die Materie aus Gott ihren Ursprung herleiten. Ersteres ist unmöglich, weil Gott als Geist gedacht werden muß, der als solcher nicht aus einem materiellen Princip hervorgehen kann. Es bleibt somit nur das letztere übrig, d. h. die Materie muß ihren Ursprung in Gott haben. Der Mensch bedarf zur Hervorbringung eines Werkes der Materie; Gott aber schafft sich die Materie selbst[1]).

c) Ist endlich die Materie ewig, dann ist sie auch unveränderlich, und ist sie unveränderlich, dann kann sie auch nicht aufhören, Materie zu sein. Nun erleidet aber die Materie für's Erste eine Veränderung, wenn aus ihr die Welt herausgebildet wird, und für's Zweite hört sie in dem Augenblicke, wo die Welt aus ihr gebildet wird, auf, Materie zu sein; sie fängt an, etwas Anderes zu sein, als sie vorher war. Folglich ist es unmöglich, die Materie als ewig zu denken; sie muß nothwendig einen Anfang gehabt haben. Und wenn dieses, dann kann sie nur durch göttliche Schöpfung entstanden sein[2]).

9. Nun frägt es sich aber weiter, welchen Fortgang denn der Hervorgang der Dinge aus der schöpferischen Macht Gottes genommen habe. Auf diese Frage antwortet Laktantius folgendermaßen: „Als Gott sich anschickte, die Welt zu schaffen, erzeugte er zuerst einen ihm ähnlichen, heiligen und unverweslichen Geist, den er Sohn nannte, und der mit der Kraft des Vaters ausgestattet war. Dieser ist allein der Erstgeborene Gottes, und eben weil er mit göttlicher Kraft und Majestät ausgestattet und Gott ähnlich ist, darum wurde auch er allein würdig befunden, Gott genannt zu werden[3]).“ Dann schuf Gott eine unzählbare Menge von Geistern, die wir Engel nennen. Diese stehen jedoch hinter dem Sohne Gottes weit zurück. Denn sie wurden nicht geschaffen zu dem Zwecke, um die göttliche Wahrheit zu verkünden, sondern blos um gewisse Dienste zu verrichten, die ihnen Gott übertrug. Der Sohn dagegen ist aus dem Vater hervorgegangen als das Wort, und hat als Wort Gottes die Bestimmung, die Geheimnisse Gottes den Völkern zu verkünden[4]).

---

1) Ib. l. c. p. 300 sq. — 2) Ib. l. c. p. 301 sq.

3) Ib. l. 2, c. 9, p. 294. — l. 4, c. 6, p. 461. Deus, antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem Filium nuncuparet . . . Hunc solum primogenitum divini nominis appellatione dignatus est, patria scilicet virtute ac majestate pollentem.

4) Ib. l. 4, c. 8, p. 467. Magna inter Filium Dei et caeteros angelos differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt, quia non ad doctrinam Dei tradendam, sed ad ministerium creabantur. Ille vero, cum sit ipse spiritus, tamen cum voce et sono ex Dei ore processit, sicut verbum, ea scilicet ratione, quia voce ejus ad populum fuerat usurus, id est, quod ille magister futurus

Nach den Engeln schuf dann Gott den Himmel und die Erde: den Himmel als seinen, die Erde als der Menschen Wohnsitz [1]).

10. Unter den Engeln, welche Gott nach dem Sohne schuf, war aber einer, in welchem die Indoles divini stirpis nicht verblieben ist. Während nämlich der Sohn Gottes dem Vater treu blieb und dessen Liebe bewahrte, entbrannte dieser Engel in Neid gegen den letzteren und wurde durch diesen Neid böse. In Folge dessen hörte er auf, guter Geist zu sein, und sank zum Teufel herab. Dieser ist nun der beständige Widersacher des guten Geistes [2]). Während daher Gott seinen Sohn über Alles, was da ist, gesetzt und ihn zum Berather in der Anordnung des Weltganzen und zum Vollstrecker dieser Anordnung gebraucht hat [3]), wurde diesem bösen Geiste von Anfang an die Herrschaft über die Erde überlassen [4]), und nun sucht er in jeglicher Weise den Plänen Gottes hienieden entgegen zu arbeiten, und die Menschen von Gott abzuführen [5]). Darum hat Gott zum Schutze der Menschen vor den Nachstellungen des Teufels die Engel gesendet. Aber auch an diese wagte sich der gefallene Engel, und es gelang ihm, viele derselben dazu zu verführen, daß sie sich mit Weibern vermischten. In Folge dessen wurde auch diesen die Rückkehr zum Himmel verschlossen, und sie sanken auf die Erde herab. Sie wurden gleichfalls zu Dämonen, zu Gefährten und Dienern des obersten Dämons, mit dem sie nun gemeinsame Sache zur Verführung der Menschen machen. So gibt es nun zwei Arten von Dämonen, die himmlischen und die irdischen [6]).

11. Eine weitere Frage ist die, zu welchem Zwecke denn die Welt geschaffen worden. Da steht vor Allem fest, daß Nichts um seiner selbst willen wird, sondern daß Alles was wird, um eines bestimmten Zweckes willen wird. Das gilt ganz allgemein. Wer z. B. ein Haus baut, der baut es nicht, damit es etwa blos ein Haus sei, sondern er baut es deshalb, damit es zur Wohnung dienen könne [7]). So verhält es sich denn auch mit der Schöpfung der Welt. Auch diese muß einen bestimmten Zweck verfolgen. Nun schafft Gott die Welt

---

esset doctrinae Dei et coelestis arcani ad hominem proferendi: quod ipsum primo locutus est, ut per eum ad nos loqueretur, et ille vocem Dei ac voluntatem nobis revelaret.

1) Ib. l. 2, c. 10, p. 307. — 2) Ib. l. 2, c. 9, p. 294 sq.

3) Ib. l. c. p. 296. Exorsus igitur Deus fabricam mundi, illum primum et maximum filium praefecit operi universo, eoque simul et consiliario usus est, et artifice in excogitandis, ornandis, perficiendisque rebus, quoniam is et providentia, et ratione, et potestate perfectus est.

4) Ib. l. 2, c. 15, p. 330. Diabolo Deus ab initio dederat terrae potestatem.

5) Ib. l. c. p. 333 sq.

6) Ib. l. c. p. 330 sqq. Auf diese Dämonen ist denn auch der Ursprung des heidnischen Göttercultus zurückzuführen. Sie sind es, welche sich in den Götterbildern anbeten lassen. Sie beneiden Gott um die Ehre, die ihm von den Menschen zu Theil wird, und darum suchen sie selbe dazu zu verführen, daß sie die Anbetung, die Gott allein gebührt, ihnen in Gestalt der heidnischen Götzen spenden. Epitome, c. 28.

7) Instit. div. l. 7, c. 4, p. 746 sq.

nicht für sich; denn er bedarf dieser nicht, und kann auch ohne sie sein. Er schafft sie also für andere Wesen. Das sind zunächst die lebenden Wesen. Diese aber sind wiederum geschaffen für den Menschen; denn dieser ist es, welchem sie zum Gebrauche und Genusse dienen[1]). Den Menschen dagegen hat Gott geschaffen für sich in dem Sinne, daß der Mensch da ist, damit er Gottes Werke und aus diesen Gott selbst erkenne und ihm seine Huldigung und Verehrung darbringe[2]). Darum ist der Mensch aufrecht geschaffen, damit er durch diese seine aufrechte Stellung befähigt sei, zu Gott im Himmel emporzuschauen und ihm seine Anbetung und Lobpreisung darzubringen. Deshalb ist ihm allein auch Weisheit, Geist und Klugheit zu Theil geworden, sowie die Gabe der Rede als Dolmetscherin seiner Gedanken, damit er die Majestät seines Herrn erkennen und erzählen könne. Deshalb endlich wurde ihm Alles unterworfen, damit er selbst seinem Schöpfer und Bildner unterthan sei[3]).

12. Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Die Seele ist ein Wesen, das nichts Erdhaftes, nichts Wägbares in sich hat; sie ist so fein und subtil, daß sie völlig unsichtbar ist[4]). Durch sie und durch sie allein lebt und empfindet der Leib[5]). Sie verbindet sich nicht erst nach der Geburt mit dem Leibe, sondern ist sogleich nach der Empfängniß mit ihm vereinigt; denn das Leben gibt sich schon im Fötus kund[6]). Sie entsteht jedoch nicht aus den Seelen der Eltern; denn aus einem so feinen und unfaßbaren Wesen, wie die Seele es ist, kann sich nichts loslösen[7]). Der Ursprung der Seele ist vielmehr auf Gott zurückzuführen[8]). Die Begriffe von Anima und Mens sind

---

1) Ib. l. c. p. 747.

2) Ib. l. 7, c. 5, p. 749. Sicut ergo mundum non propter se fecit Deus, quia commodis ejus non indiget, sed propter hominem qui eo utitur: ita ipsum hominem propter se . . Scilicet, ut esset, qui opera ejus intelligeret, qui providentiam disponendi, rationem faciendi, virtutem consummandi et sensu admirari, et voce proloqui posset. Quorum omnium summa est, ut Deum colat. Is enim colit, qui haec intelligit; is artificem rerum omnium, is verum patrem suum debita veneratione prosequitur, qui virtutem majestatis ejus de suorum operum inventione, inceptione, perfectione metitur.

3) Ib. l. c. p. 750.

4) Ib. l. 7, c. 12. Anima nihil concreti, nihil terreni ponderis habet, tenuis, tactum visumque fugiens c. 13. Animae ratio tam subtilis est, ut oculos humanae mentis effugiat.

5) Ib. l. 7, c. 12. Praesens anima sensum suum tribuit corpori et vivere id efficit.

6) De opif. Dei, c. 17. Non enim post partum anima insinuatur in corpus, sed post conceptum protinus, cum foetum in utero necessitas divina formavit; quia adeo vivit intra viscera genetricis, ut et incremento augeatur et crebris pulsibus gestiat emicare.

7) Ib. c. 19. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quia confertur aliquid ex utroque; de animis anima nasci non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere.

8) Ib. l. c. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet.

nicht gleichbedeutend. Die Mens (Vernunft) ist eine Kraft, und zwar die höchste Kraft der Anima; jene Kraft nämlich, wodurch wir denken, und dasjenige, was über die Sinne hinausliegt, erkennen[1]).

13. Zwischen Leib und Seele findet aber ein gewisser Gegensatz statt. Obgleich nämlich, sagt Laktantius, Leib und Seele mit einander verbunden sind, so stehen sie doch einander feindlich gegenüber und bekämpfen sich gegenseitig[2]). Sie verhalten sich beide wie Licht und Finsterniß, wie Leben und Tod. Das was für die Seele ein Gut ist, ist für den Leib ein Uebel, und was für die Seele ein Uebel ist, ist für den Leib ein Gut[3]). Die Seele ist der Sitz des Guten, der Leib der Sitz des Bösen[4]). So kann es nicht anders kommen, als daß beide in beständigem Streite mit einander liegen, und es kommt nur darauf an, wer Sieger wird und bleibt. Ist die Seele Siegerin, dann wartet ihrer die Unsterblichkeit und das ewige Licht; siegt dagegen der Leib, dann fällt die Seele in den Tod, d. i. in die ewige Finsterniß[5]). Der innere Grund dieses Gegensatzes liegt darin, daß die Seele von Gott stammt, der Leib dagegen vom Teufel, dem ja Gott, wie schon gesagt worden, von Anfang an die Herrschaft über die Erde überlassen hat. Deshalb nimmt denn auch der Leib naturgemäß eine untergeordnete Stellung ein in der Constitution des Menschen, während die Seele über den Leib sich erhebt und diesen beherrschen muß[6]). Das kann aber nur dadurch geschehen, daß die Seele

---

1) Instit. div. l. 7, c. 12, p. 373. Non est idem mens et anima; aliud enim est, quo vivimus, aliud, quo cogitamus. Nam dormientium mens, non anima sopitur, et in furiosis mens exstinguitur, anima manet. Mens ergo, i. e. intelligentia, vel augetur vel minuitur pro aetate; anima in statu suo semper est.

2) Ib. l. 2, c. 13, p. 320.

3) Ib. l. 7, c. 5, p. 754. Animi bona mala sunt corporis, i. e. opum fuga, voluptatum interdictio, doloris mortisque contemtus. Item corporis bona mala sunt animae: hoc est cupiditas et libido, quibus et opes appetuntur et suavitas variarum voluptatum, quibus enervatus animus exstinguitur.

4) De ira Dei, c. 15. Alteri (animae) bonum adhaeret, alteri (corpori) malum, alteri lux, vita, justitia, alteri tenebrae, mors, injustitia. c. 19. Quoniam homo compactus est ex duobus, animo et corpore: in altero virtutes, in altero vitia continentur et impugnant se invicem.

5) Institut. l. 2, c. 13, p. 320. Ex rebus igitur diversis et repugnantibus homo factus est, sicut ipse mundus ex luce et tenebris, ex vita et morte: quae duo inter se pugnare in homine praecepit, ut si anima superaverit, quae ex Deo oritur, sit immortalis et in perpetua luce versetur; si autem corpus vicerit animam ditionique suae subjecerit, sit in tenebris sempiternis et in morte. Cujus non ea vis est, ut injustas animas exstinguat omnino, sed ut puniat in aeternum.

6) Ib. l. 2, c. 13, p. 321. In hac igitur societate coeli atque terrae, quorum effigies in homine expressa est, superiorem partem tenent ea, quae Dei sunt: anima scilicet, quae dominium corporis habet, inferiorem autem ea, quae sunt diaboli, corpus utique: quod, quia terrenum est, animae debet esse subjectum, sicut terra coelo. Utriusque officia sunt, ut hoc, quod est ex coelo et Deo, imperet, illud vero, quod ex terra est et diabolo, serviat.

das Werk des Teufels, den Leib bekämpft und dessen Gelüsten nicht freien Lauf läßt.

14. Das höchste Gut des Menschen muß folgende drei Eigenschaften haben: Für's Erste muß es von der Art sein, daß der Mensch es nicht mit anderen lebenden Wesen theilt, sondern daß es blos für den Menschen ein Gut ist. Für's Zweite muß es auch im Menschen wiederum ausschließlich der Seele angehören, so daß diese es nicht mit dem Leibe theilt. Für's Dritte endlich muß es so beschaffen sein, daß es Niemanden ohne Erkenntniß und Tugend zufallen kann[1]). Daher kann das höchste Gut für's Erste nicht bestehen im Genusse; denn einerseits ist dieser auch dem Thiere eigen, und andererseits fällt er auch im Menschen nicht so fast der Seele, als vielmehr dem Leibe zu. Ebensowenig kann aber für's Zweite das höchste Gut in die Tugend, für sich genommen, gesetzt werden. Die Tugend ist zwar ein Gut, aber sie ist nicht das höchste Gut; denn die Tugend bethätigt sich in der starkmüthigen Ertragung der Leiden und Trübsale dieses Lebens, und fordert gegebenenfalls sogar die Hingabe des Lebens für das Gute. Wie kann aber ein solches Gut das höchste Gut sein, das den Schmerz nicht ausschließt, vielmehr das Uebel und den Schmerz einschließt, weil es gerade darin sozusagen die Materie seiner Bethätigung findet[2])? Die Tugend ist also für das höchste Gut allerdings vorausgesetzt, insofern dieses nur durch die Tugend erreichbar ist; aber sie ist nicht selbst das höchste Gut.

15. Das höchste Gut kann überhaupt nicht in diese Zeitlichkeit hereinfallen; es fällt in's Jenseits, und ist nichts anderes, als die Unsterblichkeit, d. i. das ewige selige Leben in Gott. Diese Unsterblichkeit zu erringen, das ist das Ziel, das uns hienieden gesetzt ist[3]). Dadurch, daß das höchste Gut in die Unsterblichkeit gesetzt wird, erhält auch die Tugend ihren wahren Werth und ihre wahre Bedeutung. Die Tugend wäre für den Menschen gar kein Gut, sie würde gar nicht naturgemäß für ihn sein, wenn sie nicht auf die Unsterblichkeit als auch ihr Ziel hingerichtet wäre. Denn für das gegenwärtige Leben wäre sie vielmehr schädlich als nützlich, weil sie die Menschen verhindert, die Genüsse, welche alle lebenden Wesen anstreben, sich eigen zu machen, und sie verpflichtet, den Schmerz, den doch alle Wesen von Natur aus fliehen, ja sogar den Tod, das größte Uebel, für das Gute zu ertragen. Es wäre somit thöricht, tugendhaft zu sein, da davon für

---

1) Ib. l. 3, c. 9, p. 371. Natura summi boni hoc modo determinanda est: Primum, ut solius hominis sit, nec cadat in ullum aliud animal; deinde ut sit solius animi, nec communicari possit cum corpore; postremo, ut non possit cuiquam sine scientia et virtute contingere.

2) Ib. l. 3, c. 11, p. 377. Negari non potest, quin (virtus) et bonum sit, et omnium certe bonum. Sed si beata esse non potest, quia vis et natura ejus in malorum perferentia posita est, non est profecto summum bonum.

3) Ib. l. 3, c. 12, p. 781. Summum igitur bonum sola immortalitas invenitur.

das gegenwärtige Leben doch Nichts zu erwarten ist[1]). Soll das Streben nach Tugend vernunftgemäß sein, dann muß dafür ein Lohn zu gewärtigen sein; die Tugend muß, weil sie keinen irdischen Gewinn bringt, etwas Himmlisches bewirken: und das kann nichts anderes sein, als die Unsterblichkeit, das ewige selige Leben in Gott[2]).

16. Verhält es sich aber also, dann ist daraus wiederum ersichtlich, daß das höchste Gut nur in der Religion und durch die Religion erreichbar ist[3]). Dazu ist die Welt geschaffen, damit wir Menschen zum Dasein kommen, dazu kommen wir zum Dasein, damit wir Gott den Schöpfer erkennen und verehren; dazu verehren wir ihn, daß wir die Unsterblichkeit als Lohn von ihm erhalten, und, ähnlich den Engeln geworden, ihm ewig dienen[4]). Das aber macht den Begriff der Religion aus; dem »Religio« leitet sich ab von »Religare« und ist nichts anderes als die Wiederbringung, Wiederverbindung des Menschen mit Gott, wie sie sich vollzieht in der Anbetung, in der Verehrung und im Dienste Gottes[5]). Die Religion ist also der einzige Weg zur Erreichung des höchsten Gutes, aber freilich nur jene Religion, mit welcher die Hoffnung auf Unsterblichkeit wesentlich verbunden ist: die christliche[6]). Darum

---

1) Ib. l. 7, c. 9, p. 766 sq. Virtus non erit secundum naturam, si anima exstinguitur; huic enim praesenti vitae nocet. Nam vita ista terrena, quam communem cum mutis animalibus ducimus, et voluptatem expetit, cujus fructibus variis et suavibus delectatur, et dolorem fugit, cujus asperitas naturam viventium acerbis sensibus laedit et ad mortem perducere nititur, quae dissolvit animantem. Si ergo virtus et prohibet iis bonis hominem, quae naturaliter appetuntur et ad sustinenda mala impellit, quae naturaliter fugiuntur: ergo mala est virtus, et inimica naturae, stultusque judicari necesse est, qui eam sequitur, quoniam se ipse laedit, et fugiendo bona praesentia, et appetendo aeque mala sine spe fructus amplioris.

2) Ib. l. 3, c. 11, p. 377 sq. — l. 12, p. 379 sq. Si ergo virtus per se ipsam beata non est, quoniam in perferendis malis tota vis ejus est; si omnia, quae pro bonis concupiscuntur, negligit; si summus ejus gradus ad mortem patet, quandoquidem vitam, quae optatar a caeteris, saepe respuit, mortemque, quam caeteri timent, fortiter suscipit; si necesse est, ut aliquid ex se magni boni pariat, quia sustentati et superati usque ad mortem labores sine praemio esse non possunt; si nullum praemium, quod ea dignum est, in terra reperitur, quandoquidem cuncta, quae fragilia sunt et caduca, spernit; quid aliud restat, nisi ut coeleste aliquid efficiat, quia terrena omnia contemnit, et ad altiora nititur, quia humilia despicit? Id vero nihil aliud potest esse, quam immortalitas.

3) Ib. l. 3, c. 10, p. 374. Summum igitur bonum hominis in sola religione est.

4) Ib. l. 7, c. 6, p. 757. Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri Deum; ideo agnoscimus, ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro mercede laborum capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat; ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti summo Patri ac Domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum Deo regnum.

5) Ib. l. 4, c. 28, p. 536 sq.

6) Ib. l. 3, c. 12, p. 383.

ist denn auch die Religion ausschließliches Prärogativ des Menschen, das er mit keinem untergeordneten Wesen theilt; sie ist es fast allein, welche den Menschen von den Thieren unterscheidet und trennt[1]). Auf der Religion beruht somit zuletzt Alles; darin, daß wir Gott erkennen und verehren, liegt all unser Heil und all unsere Glückseligkeit[2]).

17. Dieses vorausgesetzt unterläßt Laktantius nicht, die Unsterblichkeit der Seele auch wissenschaftlich zu begründen. Er argumentirt in folgender Weise:

a) Gerade dieses, daß der Mensch ein religiöses Wesen ist, und zwar er allein mit Ausschluß aller anderen Wesen, ist ein Zeugniß dafür, daß die Menschenseele unsterblich sei. Denn wozu sollte sonst die Religion, die Erkenntniß und Verehrung Gottes nütze sein, wozu sollte sie dienen, wenn mit dem gegenwärtigen Leben Alles zu Ende wäre. Wenn die Seele den ewigen Gott erkennt und liebt, und zwar so, daß sie durch ihre eigene Natur dazu hingeführt wird, dann muß sie eben auch unsterblich und ewig fortdauernd sein, wie Gott[3]).

b) Dazu kommt, daß die Tugend etwas Dauerndes ist, und daher auch die Frucht der Tugend eine dauernde sein muß. Die Früchte der Sinnlichkeit, die sinnlichen Genüsse, sind vorübergehend, die Früchte der Tugend dagegen müssen dauernd sein. Das wären sie aber nicht, wenn die Seele nicht unsterblich wäre[4]). Ebenso sind die Werke der Seele ewig. Denn jene, welche hienieden Großes leisten, arbeiten nicht für den Augenblick, sondern für alle Zukunft. Wenn also die Werke des Leibes sterblich sind, wie dieser, so muß die Seele, deren Werke unsterblich sind, gleichfalls unsterblich sein[5]).

c) Endlich verlangt der Leib blos Zeitliches, nämlich Speise, Trank, Kleidung, Genuß u. s. w. Die Seele dagegen verlangt Vieles, was nicht im Interesse des Leibes liegt, sondern als etwas Ewiges erscheint, wie Tugend,

---

1) Ib. l. 7, c. 9, p. 765. Religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis.

2) Ib. l. 6, c. 9, p. 666. In Dei agnitione et cultu rerum summa versatur: in hoc est spes et salus hominis; hic est sapientiae gradus summus, ut sciamus, quis sit nobis verus pater, eumque solum pietate debita prosequamur, huic pareamus, huic devotissime serviamus, in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur.

3) Ib. l. 7, c. 9, p. 765 sq. Apparet, animam non interire neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia Deum, qui sempiternus est, et quaerit, et diligit, ipsa cogente natura, sentiens, vel unde orta sit, vel quo reversura.

4) Ib. l. 7, c. 10, p. 768. Quia vitiorum fructus, i. e. voluptates, aeque ut ipsa, breves temporalesque sunt: virtutis ergo fructus ac praemium sempiternum est, quia vitiorum commodum in praesenti est, virtutis in futuro.

5) Ib. l. 7, c. 11, p. 770. Animi opera vidimus aeterna. Nam quicunque contemtui praesentium studentes, in memoriam monimenta ingeniorum factorumque magnorum reliquerunt, ii plane mentis ac virtutis suae nomen indelebile quaesierunt. Ergo si opera corporis ideo mortalia sunt, quia ipsum mortale est, sequitur, ut anima ex eo immortalis appareat, quia videmus opera ejus non esse mortalia.

Ruhm, Ehre. Ja Manches, was sie verlangt, ist sogar von der Art, daß es geradezu dem Verlangen des Leibes widerstreitet, wie Enthaltsamkeit, Geduld im Leiden, Verachtung des Todes. Während daher der Leib ohne die Seele nichts verlangen und nichts thun kann, verlangt und thut dagegen die Seele Vieles ohne den Leib. Daraus muß geschlossen werden, daß sie mit dem Leibe nicht untergeht, sondern im Tode nur von ihm getrennt wird, also unsterblich ist[1]).

18. Frägt man nun, warum die Seele in einen gebrechlichen, sterblichen Leib eingeschlossen, warum der Mensch überhaupt sterblich geschaffen worden, so ist darauf zu erwiedern, daß, wenn jeder Mensch an sich schon unsterblich geschaffen würde, es gleichgiltig wäre, ob er Gutes oder Böses thäte: darum sollte nach dem Rathschlusse Gottes die selige Unsterblichkeit nicht eine natürliche Folge der menschlichen Natur, sondern der Preis für die Tugend sein[2]). Eben darin liegt auch der Grund, warum die Neigung zum Bösen dem Menschen von Natur aus innewohnt. Der Mensch sollte durch die Tugend der seligen Unsterblichkeit sich theilhaftig machen. Aber die Tugend ist ohne das Vitium nicht möglich. Denn die Tugend besteht gerade darin, daß wir die entgegengesetzten Vitia zügeln und beherrschen, sie den sittlichen Forderungen der Vernunft unterwerfen. Wenn es also keine Vitia gibt, dann gibt es auch keine Tugend, ebenso, wie es ohne Gegner keinen Sieg gibt[3]). Darum hat Gott von Anfang an die πάϑη dem Menschen eingepflanzt, damit er dadurch, daß er sie recht gebraucht, und der Vernunft unterordnet, zur Tugend sich erhebe[4]).

19. Christus war Gott und Mensch zugleich. Es ist bei ihm eine zweifache Geburt zu unterscheiden: die ursprüngliche Geburt aus dem Vater im Geiste, und dann die Geburt aus Maria im Fleische[5]). Er wurde gesendet vom Vater, um die Menschen, welche durch die Dämonen von Gott ab und in den Götzendienst hineingeführt worden, zu Gott zurückzuführen, und zwar zunächst die Heiden; die Juden, die sich der göttlichen Erbarmung unwürdig gemacht, folgen erst in zweiter Linie[6]). Er wurde gesendet als Lehrer der Tugend. Seine Lehre wäre aber nicht vollkommen gewesen, wenn er nicht

---

1) Ib. l. c. p. 770.

2) Ib. l. 7, c. 5, p. 753. Nihil interesset inter justum et injustum, siquidem omnis homo natus immortalis fieret: ergo immortalitas non sequela naturae, sed merces praemiumque virtutis est.

3) Ib. l. 6, c. 15, p. 689. Homines prudentes (Stoici) non intelligunt, cum vitia ex homine tollunt, etiam se virtutem tollere, cui soli locum faciunt. Nam si virtus est, in medio irae impetu seipsum cohibere ac reprimere, caret ergo virtute, quisquis ira caret. Si virtus est, libidinem corporis continere: virtute careat necesse est, qui libidinem quam temperet, non habet. Si virtus est, cupiditatem ab alieni appetitione fraenare, nullam certe virtutem potest habere, qui caret eo, ad quod cohibendum virtutis usus adhibetur. Ubi ergo vitia non sunt, nec virtuti quidem locus est: sicut nec victoriae quidem, ubi adversarius nullus est. Ita fit, ut bonum sine malo in hac vita esse non possit.

4) Ib. l. c. p. 690.

5) Ib. l. 4, c. 8, p. 465 sqq. — 6) Epit. Inst. div. c. 43.

das, was er lehrte, auch gethan hätte. Darum nahm er einen menschlichen Leib an, um dadurch in den Stand gesetzt zu sein, das zu **thun**, was er lehrte, und so den Menschen als Beispiel voran zu leuchten[1]). Darum starb er auch eines so verächtlichen Todes. Auch den Niedrigsten sollte er den Weg des Heiles zeigen; darum unterzog er sich auch einem niedrigen Tode, um Allen, auch den Niedrigsten ein Vorbild zu sein[2]). Er hat sich nie selbst Gott genannt, weil er seiner Aufgabe entgegengehandelt hätte, wenn er, da er gesendet worden, um die (vielen) Götter zu zerstören und den Einen Gott zu verkünden, einen andern außer dem Einen Gotte eingeführt hätte. Durch seine Treue gegen Gott hat er sich den Namen „Gott" verdient[3]). Und so gibt es also für den Menschen kein Heil, wenn er nicht in die wahre Religion, welche Christus gelehrt, eintritt, und nach Abwerfung alles heidnischen Wahnes Gott allein dient[4]).

20. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches vermischt sich bei Laktantius mit chiliastischen Träumereien, die er weitläufig ausführt. Wir wollen hier kurz sein. Die Seelen, meint er, werden nicht sogleich nach dem Tode gerichtet; sie werden vielmehr an einem gemeinsamen Orte gesammelt, und bleiben hier bis zur Erscheinung des ewigen Richters[5]). Die Auferstehung ist eine doppelte. Die erste ist die der Gerechten, die dann tausend Jahre lang mit Christo auf Erden regieren und ein glückliches Leben führen. Nach Verlauf dieser Zeit folgt die zweite, die **allgemeine** Auferstehung, wie der Gerechten so der Ungerechten, die sich wiederum abschließt mit dem letzten

---

1) Ib. c. 50. Christus itaque cum docter virtutis ad homines mitteretur, utique ut doctrina ejus perfecta esset, et docere et facere debuerat. Sed si corpus hominis non induisset, non potuisset facere quae docebat, i. e. non irasci, non cupere divitias, non libidine inflammari, dolorem non timere, mortem contemnere. Hae sunt utique virtutes: sed fieri sine carne non possunt. Ergo ideo corporatus est, ut cum vincenda esse carnis desideria doceret, ipse faceret prior, ne quis excusationem de carnis fragilitate praetenderet.

2) Ib. c. 51. Nam cum (Christus) ad hoc missus esset, ut humillimis quibusque viam panderet ad salutem, se ipse humilem fecit, ut eos liberaret. Suscepit ergo genus mortis, quod solet humilibus irrogari, ut omnibus facultas daretur imitandi.

3) Instit. div. l. 4, c. 14, p. 490. Docuit (Christus), quod unus Deus sit, eumque solum coli oportere; nec unquam seipsum Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus, ut Deos tolleret, et unum assereret, induceret alium praeter unum. Hoc erat non de uno Deo facere praeconium, nec ejus, qui miserat, sed suum proprium negotium gerere, ac se ab eo, quem illustraturus venerat, separare. Propterea quia tam fidelis exstitit, quia sibi nihil prorsus assumpsit, ut mandata mittentis impleret, et sacerdotis perpetui dignitatem et regis summi honorem, et judicis potestatem, et Dei nomen accepit.

4) Ib. l. 4, c. 28, p. 535.

5) Ib. l. 7, c. 21, p. 802 sq. Nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus judicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen.

Gerichte, wornach die Gerechten in die ewige Seligkeit, die Ungerechten in die ewige Verdammung eingehen werden[1]).

21. Blicken wir nun noch einmal zurück auf die bisherigen Ausführungen, so ist freilich nicht zu leugnen, daß die Doktrin des Laktantius Lehrsätze enthält, welche vom positiv christlichen Standpunkte aus bedenklich erscheinen müssen. Die Lehre von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater leidet an großer Unbestimmtheit, und die Ansicht, daß der Sohn erst durch seine Treue gegen Gott den Namen „Gott" verdient habe, erscheint, wie sie liegt, als ganz incorrekt. Dazu kommt, daß der Unterschied zwischen Leib und Seele bis zum Gegensatze gespannt wird, der in das ethische Gebiet hinübergreift, und den Leib als Sitz des Bösen ja sogar als ein Werk des Teufels erscheinen läßt. Der Begriff der Erlösung wird zu äußerlich gefaßt, indem die Sendung des Sohnes Gottes blos den Zweck der Belehrung der Menschen durch Wort und Beispiel haben soll, und auch dem Leiden und Sterben des Herrn keine höhere Bedeutung beigelegt wird, als die, daß die Menschen darin ein Vorbild für ihr eigenes Verhalten sehen sollten. Von den chiliastischen Ansichten des Laktantius wollen wir ganz absehen.

22. Andererseits ist aber doch anzuerkennen, daß die Doktrin des Laktantius, im Ganzen genommen, eine durchaus christliche Weltanschauung repräsentirt. Die Ausführungen des Laktantius über die Einheit Gottes, über die Weltschöpfung, über das höchste Gut, über die Stellung der Religion im sittlichen Leben des Menschen, über die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. sind in jeder Beziehung mustergiltig, und zeigen, wie weit der christliche Geist über die vulgären Ansichten der damaligen heidnischen Philosophie in Bezug auf Religion, Sittlichkeit und Tugend hinausgeschritten war. Dieser Philosophie galt die ethische Entwickelung als etwas rein diesseitiges, das alle Beziehung auf ein jenseitiges Leben ausschloß. Darum schwebten ihre ethischen Vorschriften in der Luft, und waren außer Stande, ein Gegengewicht zu bilden gegen die Leidenschaften, welche das menschliche Herz bewegen. Von Laktantius dagegen wird die Religion in den Mittelpunkt des ethischen Lebens hineingesetzt, dieses ist bei ihm auf ein Ziel hingerichtet, welches nicht in dieser Zeitlichkeit beschlossen ist, sondern über sie hinausragt — auf das ewige, selige Leben in Gott. Damit ist für das ethische Leben ein Fundament gelegt, auf welchem allein es zur wahren und reichen Entfaltung gelangen kann.

23. Allerdings tritt das übernatürliche Moment in dem christlich sittlichen Leben des Menschen in der Doktrin des Laktantius nicht in dem Grade hervor, wie man es wohl wünschen möchte. Aber es war eben die Tendenz des Laktantius in seinen Schriften, namentlich in seinen „Institutionen", eine überwiegend philosophische. Vom philosophischen Standpunkte aus wollte er das Christenthum dem heidnischen Polytheismus und Götzendienst sowohl, als auch der heidnischen Philosophie gegenüber rechtfertigen und begründen. Seine „Institutionen" sollten nicht eine dogmatische Abhandlung oder eine Katechese,

---

1) Ib. l. 7, c. 22 sqq.

sondern vielmehr eine Apologie sein. Da konnte es nicht blos genügen, sondern es war sogar angezeigt, auf die allgemeinen apologetischen Gesichtspunkte sich zu beschränken, und das specifisch Christliche, das eigentlich Dogmatische in den Hintergrund treten zu lassen. Es handelte sich eben darum, den Heiden nur erst vom philosophischen Standpunkte aus die christliche Religion in ihrer ganzen Größe und Wahrheit vor Augen zu stellen; waren sie dadurch für sie gewonnen, so konnten sie erst in das eigentliche Heiligthum, in die Geheimnisse dieser Religion eingeführt werden.

24. Und so kann und muß denn Laktantius, obgleich er einige, vom positiv-christlichen Standpunkte aus nicht zu billigende Ansichten vertritt, doch zu den größten und geistvollsten kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit gerechnet werden, der namentlich, was die philosophische Apologie des Christenthums betrifft, die Reihe jener christlichen Gelehrten, welche während der ersten drei Jahrhunderte auf diesem Gebiete gearbeitet haben, würdig abschließt. Es ist daher begreiflich, daß die „göttlichen Institutionen" des „christlichen Cicero", wie man Laktantius zu nennen pflegte, in der folgenden Zeit bei den Christen stets in größtem Ansehen gestanden sind.

Zweite Periode.

Die Blüthezeit der patristischen Philosophie.

(Viertes und fünftes Jahrhundert.)

Uebersicht und Eintheilung.

1. Mit dem vierten Jahrhundert gewinnt die christliche Kirche eine wesentlich neue Stellung in Mitten der römisch-griechischen Gesellschaft. Die blutige Verfolgung, welche drei Jahrhunderte hindurch mit kurzen Unterbrechungen gegen die christliche Kirche wüthete, hatte unter der Regierung des Kaisers Diokletian (303—311) ihren Höhepunkt gefunden, um bald darauf ihr Ende zu erreichen. Nachdem Constantin mit seinem Vater Constantius schon im Jahre 306 im Occident den Christen den Frieden gegeben und i. J. 312 mit seinem Schwager Licinius ein Duldungsedikt erlassen hatte, anerkannte er i. J. 313 durch das Edikt von Mailand die christliche Kirche als vollberechtigte Religionsgesellschaft. Die Bestimmungen dieses Ediktes erhielten nach Besiegung des Licinius auch im Orient Geltung.

2. Nun konnte die christliche Lehre im ganzen römischen Weltreiche in Wort und Schrift ungehindert verkündigt werden; die Kirche konnte ihren erhabenen Cultus frei entfalten, sie konnte ihre erziehliche Wirksamkeit ungehemmt in Angriff nehmen und frei alle Schätze der Gnade öffnen, welche der Herr in ihrem Schoße niedergelegt hatte. Dieser glückliche Umschwung konnte nun selbstverständlich auch nicht ohne Rückwirkung bleiben auf die Entwickelung der wissenschaftlichen, resp. philosophischen Bestrebungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Bisher war diese Entfaltung vielfach behindert worden nicht blos durch den Druck der Verfolgung, welcher auf den Christen lastete, sondern auch durch die Verachtung, welche der heidnische dem christlichen Geiste entgegen brachte. Mit aller Kraft hatten zwar die christlichen Gelehrten der ersten drei Jahrhunderte dieser Verachtung sich zu erwehren gesucht und es gelang ihnen nicht selten, selbst den verblendetsten Vertretern der heidnischen Philosophie Achtung abzuringen; aber im Allgemeinen galt den Heiden und namentlich den heidnischen Philosophen das Christenthum mit seinem gekreuzigten Gotte dennoch immer noch als eine „Thorheit". Das hörte jetzt auf. Nicht mehr gestützt durch die heidnische Gewalt sank die heidnische Philosophie, weil ohne innere Lebenskraft dahin, und verfiel bald selbst der Verachtung,

mit der sie vorher auf das Christenthum herabgesehen. Der christliche Geist hatte den Sieg errungen, und nun konnte sich derselbe wie in andern Gebieten, so auch auf dem Gebiete der Philosophie frei entfalten, und einen glänzenden Aufschwung nehmen. Daher beginnt jetzt die Blüthezeit der patristischen Philosophie.

3. Mit dem Aufschwunge der christlichen Bildung trat aber auch der Geist des Widerspruches und der Spaltung in der christlichen Kirche hervor. Schon in den drei ersten Jahrhunderten hatte sich, wie wir gesehen, der christliche Geist verschiedenartiger Häresien zu erwehren, welche den gottgegebenen Inhalt des Christenthums fälschten, und nach eigenen vorgefaßten Meinungen sich ihn zurecht zu legen suchten. Aber bei aller Verwüstung, die sie in der Kirche anrichteten, konnten sie es doch nie zu einer weiteren Ausbreitung und zu einer dauernden Consistenz bringen. Aber als die Kirche endlich die Freiheit errungen hatte, traten die Häresien mit ungleich größerer Wucht hervor; Priester und Bischöfe nahmen für ihre subjectiven Meinungen die Auctorität der Kirche selbst in Anspruch, und suchten ihre Irrthümer mit Hilfe revolutionärer oder despotischer Gewalt zur Geltung zu bringen. Sie konnten das um so ungehinderter, als vielfach auch die weltliche Gewalt auf ihre Seite trat, und ihre Bestrebungen in Schutz nahm. Und es waren das Häresien, welche gerade die Grunddogmen des Christenthums in Frage stellten und zu eliminiren suchten. Ihren Ursprung aber hatten diese Häresien, wie die der ersten christlichen Jahrhunderte, stets in heidnischen Bildungskreisen. „Man kann den Stammbaum aller dieser Häresien auf irgend eine heidnisch- oder jüdisch-philosophische Theorie zurückführen, welche, außerhalb des christlichen Glaubens und Lebens erzeugt, im Verlaufe ihrer Entwickelung den Quellen des Glaubens, der heiligen Schrift und Tradition gewaltsam unterschoben wird."

4. Aber wie Gott überall aus dem Bösen Gutes zieht, wie überall das Böse gegen dessen Absicht nach göttlicher Anordnung dem Guten dienen, zu dessen Entfaltung und Verherrlichung beitragen muß: so mußten auch diese Häresien bei allem Uebel, das sie anstifteten, wiederum zum Besten der Kirche dienen, indem sie die immer weiter fortschreitende Entwickelung des christlichen Lehrinhaltes veranlaßten. Indem die Kirche auf den Concilien den häretischen Irrthümern gegenüber den kirchlichen Lehrbegriff definirte, traten die also definirten Dogmen mit einer solchen Klarheit und Bestimmtheit in das christliche Bewußtsein ein, daß fortan eine mißverständliche Auffassung derselben nicht mehr möglich war. Sie wurden zu unauslöschbaren Lichtpunkten, in denen sich das christliche Glaubensbewußtsein sozusagen condensirte, um fortan in diesem Lichte zu ruhen. Nicht als ob die Häresie zu solcher Entwickelung und Fixirung des kirchlichen Lehrbegriffes, wie man wohl schon behauptet hat, unumgänglich nothwendig gewesen wäre. Die Annahme einer solchen Nothwendigkeit würde den Irrthum, was seine Berechtigung betrifft, auf gleiche Stufe mit der Wahrheit stellen, weil er zu einem wesentlichen Moment im Processe ihrer Entwickelung erhoben würde. Das kann aber nimmermehr

gestattet sein. Nothwendig ist die Häresie nur in dem Sinne, wie es die Sünde überhaupt ist, d. h. sie kann bei dem thatsächlichen Zustande des gefallenen Menschen nicht ausbleiben (necesse est, venire scandala). Aber die göttliche Vorsehung läßt die Häresie nicht über die Wahrheit siegen; im Gegentheil in ihren wunderbaren Fügungen leitet sie die Dinge stets dahin, daß gerade die Häresien Veranlassung bieten müssen zu immer reicherer und bestimmterer Entfaltung der christlichen Dogmen.

5. Aber nicht blos die theologischen Wahrheiten wurden in den großen Kämpfen des vierten und fünften Jahrhunderts Gegenstand näherer Untersuchung. Auch die Wahrheiten der Vernunft, die philosophischen Begriffe und Lehrsätze verdanken ihnen eine neue Entwickelung, einen neuen Aufschwung. Dieselben Männer, welche z. B. die Gottheit Christi gegen die Arianer vertheidigten, machten auch das Dasein und das Wesen Gottes, seine Einheit, Einfachheit und Unendlichkeit, seine Geistigkeit, Allmacht und Güte u. s. w. zum Gegenstande sorgfältiger Untersuchungen. Sie mußten das thun, schon weil nur unter dieser Bedingung eine richtige speculative Erfassung der göttlichen Trinität und eine zweckentsprechende Vertheidigung der letzteren möglich war. Die ontologischen Begriffe mußten nothwendig einer näheren Analyse unterstellt werden, um in ihnen das Geheimniß der Trinität und die hypostatische Union in einer dem wahren Inhalt dieser Dogmen entsprechenden Weise auszuprägen und begrifflich zu formuliren. Für diejenigen, die draußen sind, sagt Theodoret, ist kein Unterschied zwischen οὐσια und ὑποστασις. Und in der That hat selbst der Scharfsinn eines Aristoteles diesen Unterschied nicht erkannt, welcher in der Natur der Sache vorliegt, aber nicht zur Erkenntniß kommt, da bei den Geschöpfen unbedingt der Satz gilt: Quot naturae, tot supposita. Als aber das Geheimniß der Trinität zur Verhandlung kam, da mußte dieser Unterschied erforscht und begründet werden.

6. In gleicher Weise gaben die christologischen Controversen Anlaß zu psychologischen Untersuchungen und führten die Streitigkeiten über die Gnadenlehre zur Erneuerung der Fragen der Ethik. So hat in einem gewissen Sinne die Philosophie in der Theologie ihre Wiedergeburt gefunden; in den Dienst des Glaubens berufen und von diesem zur Betrachtung der christlichen Mysterien emporgezogen, wurde die Vernunft sich auch jener Wahrheiten tiefer und klarer bewußt, die sie ihrer Natur nach zu erkennen bestimmt ist. Der Glaube an die Dreieinigkeit hat auch die natürliche Gotteserkenntniß, der Glaube an die Menschwerdung des Sohnes Gottes hat auch die anthropologische und psychologische Idee, der Glaube an das Geheimniß der übernatürlichen Gnade endlich hat auch das Verständniß der natürlichen Willenskraft, sowie des Wesens und der Bedingungen der Sittlichkeit erneuert, vertieft und befestigt[1]).

7. Der Schauplatz, auf welchem die großartige Entwickelung der patristischen Speculation in dieser Zeit sich vollzog, war sowohl die morgen-

1) Vgl. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Abth. 2, S. 314 f.

ländische, als auch die abendländische Kirche. Wir haben auch in dieser Periode wieder griechische und lateinische Kirchenschriftsteller. Und wenn wir nun fragen, wie sich ihre Lehrrichtung in philosophischer Beziehung im Allgemeinen charakterisiren lasse, so kommen sie sämmtlich darin miteinander überein, daß der Platonismus in ihnen vorschlägt. Es war vorzugsweise die platonische Philosophie, welche sie zum Dienste der christlichen Speculation heranzogen; die aristotelische ist nicht so vorwiegend, sie steht erst auf zweiter Linie. Dennoch unterscheiden sich aber die griechischen und lateinischen Kirchenschriftsteller andererseits wieder sehr kennbar von einander. Bei den griechischen Kirchenschriftstellern spielen nämlich vorzugsweise neuplatonische Ideen, während bei den lateinischen der Platonismus mehr in seiner ursprünglichen Gestalt hervortritt. Allerdings schwebt bei beiden der christlich-orthodoxe Gedanke als leuchtender Stern über den ihnen eigenthümlichen philosophischen Ansichten; aber dennoch erhält die christliche Speculation in den Schriften beider Categorien durch diese Unterschiede in der philosophischen Anschauung ein verschiedenes Gepräge, das Niemanden entgehen kann, der sich in die Lektüre jener Schriften vertieft.

8. Den bisher entwickelten Gesichtspunkten entsprechend wird in Bezug auf die im Folgenden zu behandelnden Materien folgende Eintheilung angezeigt sein. Wir werden wieder zuerst den wesentlichen Inhalt der in diese Zeit fallenden Häresien, so weit in denselben ein philosophischer Gedanke hervortritt, übersichtlich darzustellen haben. Denn die Polemik der Kirchenväter gegen diese Häresien, die ja nicht blos vom theologischen, sondern auch vom philosophischen Standpunkte aus geführt wird, wird nur verständlich, wenn der Inhalt und der wesentliche Charakter dieser Häresien erkannt ist. Dann werden wir überzugehen haben zu den griechischen Kirchenschriftstellern, um die in ihren Werken niedergelegten philosophischen Ideen und Lehrsätze vorzuführen. Weiter werden folgen müssen die lateinischen Kirchenschriftsteller. Und endlich werden wir abzuschließen haben mit dem heil. Augustinus, in welchem die patristische Speculation ihren Höhepunkt erreicht hat.

Die Häresien dieser Periode.

1. Der Arianismus und Apollinarismus.

1. In der vorausgehenden Epoche hatte der häretische Gedanke nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin seine Entwickelung genommen. Auf der einen Seite standen die gnostischen, auf der andern die monarchianischen Irrthümer. Im Arianismus nun suchen sich die beiden Richtungen in gewisser Weise miteinander zu verschmelzen. Das gnostische Element tritt im Arianismus hervor in der Annahme, daß Gott nicht in unmittelbare Berührung mit der an sich unreinen Materie treten, sondern nur durch Mittelwesen eine Einwirkung auf selbe ausüben könne. Das monarchianische Element da-

gegen ist repräsentirt in der Lehre, daß der Logos nicht eine innergöttliche, sondern vielmehr eine blos außergöttliche Person sei, womit gesagt ist, daß in Gott ein trinitarischer Unterschied nicht angenommen werden dürfe. Die ganze Construktion des arianischen Systems weist aber in allen Punkten deutlich auf den Philonismus als auf seine Quelle hin.

2. Arius, der Stifter des nach ihm benannten Arianismus, wahrscheinlich ein Lybier von Geburt, besaß glänzende Eigenschaften des Geistes und der Bildung; obwohl ernst in seiner Haltung und düster in seinem Wesen, lang und hager von Gestalt, wußte er doch durch gefällige Rede, durch dialektische Gewandtheit, durch einnehmendes Betragen und wohl auch durch Schmeichelei die Menschen an sich zu ziehen und zu fesseln. Er war dabei aber auch eitel und ruhmsüchtig. Er war in den Clerus der Kirche von Alexandrien aufgenommen worden, hatte aber die Partei des Schismatikers Meletius ergriffen, war darum von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, aber auf seine Bitten wieder aufgenommen, und zum Presbyter geweiht worden. Nach dem Tode seines Bischofs Achilles machte er sich Hoffnung auf den bischöflichen Stuhl, und als diese vereitelt worden, indem Alexander den bischöflichen Stuhl bestieg, trat er von 317 an mit seiner Irrlehre hervor.

3. Von Alexander auf einer Synode seiner Geistlichkeit und dann auf einer Diöcesansynode von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, wußte er sich dennoch einen immer größeren Anhang, selbst unter Bischöfen zu verschaffen. Es wurden in Bythinien und Palästina Synoden zu Gunsten des Arius gehalten, welche für denselben bei dem Bischofe Alexander Fürbitten einlegten, und da diese nichts fruchteten, ihm gegen alle Kirchenordnung die Fortsetzung des Gottesdienstes in Alexandrien erlaubten. Die Wirren wurden immer größer. Auf Betreiben des Kaisers Constantin wurde i. J. 325 das Concil von Nicäa abgehalten, auf welchem die arianische Irrlehre verworfen wurde. Arius wurde von Constantin in die Verbannung geschickt; er durfte aber bald wieder zurückkehren, und nun setzte er seine Umtriebe, namentlich gegen den mittlerweile (326) zum Bischof von Alexandrien erwählten Athanasius fort. Es gelang, den letztern von seiner Gemeinde zu entfernen, nachdem eine Synode in Tyrus ihn auf die schändlichsten Verläumdungen hin verurtheilt hatte. Diese Entfernung des Athanasius von seiner Gemeinde benutzte Arius, um wieder nach Alexandrien zurückzukehren. Allein er fand bei dem Volke, welches wegen der Verbannung des Athanasius unzufrieden war, eine so schlechte Aufnahme, daß es beinahe zu einem Aufruhr gekommen wäre. Er wurde deshalb vom Kaiser nach Constantinopel abgerufen, starb aber auf dem Wege dahin i. J. 336.

4. Gott, lehrten Arius und seine Anhänger, ist der Ungezeugte (ἀγέννητος), und eben weil er dieses ist, kann er nur Einer sein; denn zwei ungezeugte Wesen sind undenkbar. Dieser Satz ist, wie man leicht sieht, in Bezug auf die göttliche Wesenheit ganz richtig; das „Ungezeugtsein“, mit anderen Worten: die „Aseität“ ist die logisch erste und vornehmste Bestimmtheit des göttlichen Wesens, (die metaphysische Wesenheit des letzteren), und die

Aseität kann nicht mehreren, sondern eben nur dem einen göttlichen Wesen zukommen. Aber Arius und seine Anhänger wendeten diesen Satz auch auf die göttlichen Personen als solche an, und kamen dadurch zu dem Schlusse: der Sohn Gottes, der Logos, könne, weil er gezeugt sei, nicht Gott sein, sondern müsse als Geschöpf betrachtet werden. Ihm fehle ja das grundwesentliche Moment des Gottseins, das Ungezeugtsein. Und weil der Logos nicht Gott, sondern ein Geschöpf ist, darum ist er nach der Ansicht der Arianer auch nicht gleich ewig mit dem Vater; er hat vielmehr einen Anfang gehabt; es gab eine Zeit, wo er nicht war (ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν). Und so ist denn ein doppelter Logos, eine doppelte Sophia zu unterscheiden: eine innergöttliche, welche aber nicht persönlich ist, und eine außergöttliche, welche persönlich, aber ein Geschöpf ist, und nur insofern Sophia oder Logos genannt werden kann, als sie an der ungeschaffenen göttlichen Weisheit, die Gott als unpersönliche Eigenschaft immanent ist, Theil nimmt.

5. Der Logos ist zwar von Gott vor aller Zeit geschaffen worden; aber als Geschöpf hat er doch einen Anfang, wenn auch vor aller Zeit, und kann Gott erst von dem Augenblicke an, da er den Logos als seinen Sohn hervorgebracht hat, Vater genannt werden. Als Geschöpf hatte ferner der Logos freien Willen, und konnte diesen zum Guten und zum Bösen gebrauchen. Weil aber Gott voraussah, daß er seinen Willen nur zum Guten gebrauchen werde, so hat er ihm gleich bei seiner Schöpfung als Lohn hiefür jene Herrlichkeit verliehen, in Kraft welcher er Gott genannt werden kann und soll. Nicht seiner Natur nach also ist er Gott, sondern nur dadurch, daß ihn Gott durch seine Gnade zur Theilnahme an der göttlichen Natur erhoben hat. Als Lohn für seine Treue ist ihm die Auszeichnung zu Theil geworden, daß er Gott genannt werden kann und muß. Er hat also in dieser Beziehung Nichts voraus vor andern vernünftigen Wesen, die ja in gleicher Weise, wenn sie Gott treu bleiben und zur Gottähnlichkeit sich erheben, dieser Auszeichnung theilhaftig werden. Und eben weil der Logos nicht im wahren und eigentlichen Sinne Gott ist, sondern nur in Kraft einer gewissen Participation an der göttlichen Natur, darum ist er auch nicht allwissend; er erkennt nicht blos den Vater nicht vollkommen, sondern nicht einmal seine eigene Natur.

6. Der Logos nun ist das Organ, durch welches Gott die Welt geschaffen hat. Gott konnte die Welt nicht unmittelbar schaffen, weil aus dem absolut Reinen die unreine und unheilige Materie nicht unmittelbar hervorgehen kann. Er bedurfte also eines Organs zur Weltschöpfung: und das ist der Logos. Zu diesem Zwecke wurde letzterer geschaffen. Er wurde daher auch erst in dem Augenblicke von Gott hervorgebracht, als dieser sich entschloß, die Welt zu schaffen. Und damit ist denn zugleich auch gesagt, daß nicht die Welt um des Logos willen, sondern vielmehr umgekehrt, der Logos um der Welt willen geschaffen worden sei[1]).

---

1) Athanasius, Orat. contra Arian. 1, p. 294 sq. (ed. Colon. 1686). Οὐκ ἀει ἠν ὁ Θεος πατηρ, οὐκ ἀει ἠν ὁ υἱος· ἀλλα παντων ὀντων ἐξ οὐκ ὀντων, και ὁ υἱος του Θεου ἐξ οὐκ ὀντων . . . .

7. Ebenso ist nach den Arianern der Logos das Organ, wodurch Gott die Welt **regiert**; denn auch hiezu bedarf Gott eines Organs, weil er mit der unreinen Materie ebensowenig in unmittelbaren Contakt treten kann, wie er sie ursprünglich unmittelbar schaffen konnte. In dieser Hinsicht treten jedoch noch andere Mittelwesen zwischen Gott und die Welt ein, nämlich eine Reihe von übersinnlichen Kräften (Engel), welche aber sämmtlich dem Logos untergeordnet sind. Auch durch sie wird der Rapport zwischen Gott und der Welt vermittelt[1]). Die Menschwerdung des Logos wird von den Arianern derart aufgefaßt, daß der Logos nur das Fleisch, d. i. den menschlichen Leib, nicht die menschliche Seele angenommen habe, und auch das nur zu dem Zwecke, um seinen Glanz, dessen Anblick die Menschen nicht hätten ertragen können, zu verbergen, und so den Menschen erscheinen zu können. Es habe daher auch der Logos selbst gelitten, ebenso wie im Menschen die Seele durch das Fleisch leidet. Und er habe gelitten, um uns ein Beispiel zu geben, wie auch wir in der Verfolgung uns verhalten müßten.

8. Es kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß diese gesammte arianische Doktrin der Philonischen nachgebildet ist. Die Logoslehre des Juden Philo war das Vorbild der arianischen Logoslehre. Der Logos erscheint bei Arius als eine außergöttliche Persönlichkeit, die zwischen Gott und der Welt

---

ἐστι, και παντων ὀντων κτισματων, και αὐτος κτισμα και ποιημα ἐστιν. Και παντων οὐκ ὀντων προτερον, ἀλλ' ἐπιγενομενων, και αὐτος ὁ του Θεου λογος ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν, πριν γεννηθηναι, ἀλλ' ἀρχην ἐχει του εἰναι· τοτε γαρ γεγονεν, ὁτε βεβουληται αὐτον ὁ Θεος δημιουργησαι· ἐν γαρ των ἐργων ἐστι και αὐτος. Και ὁτι μεν φυσει τρεπτος ἐστι, τῳ δε ἰδιῳ αὐτεξουσιῳ βεβουληται μενειν καλος, ὁτε μεντοι θελει, δυναται τρεπεσθαι και αὐτος, ὡσπερ και τα παντα· δια τουτο γαρ ὁ Θεος προγινωσκων ἐσεσθαι αὐτον καλον, προλαβων ταυτην αὐτῳ την δοξαν δεδωκεν, ἡν ἀν και ἐκ της ἀρετης ἐσχε μετα ταυτα, ὡστε ἐξ ἐργων αὐτου, ὡν προεγνω ὁ Θεος τοιουτον αὐτον νυν γεγονεναι. Λεγουσι γουν, ὁτε οὐδε θεος ἀληθινος ἐστιν ὁ Χριστος, ἀλλα μετοχῃ και αὐτος, ὡσπερ οἱ ἀλλοι παντες, λεγεται θεος. Προστιθεασι και τουτο, ὁτι οὐκ ἐστιν αὐτος ὁ ἐν τῳ πατρι φυσει, και ἰδιος οὐσιας και ἡ ἰδια σοφια αὐτου λογος, ἐν ῄ τουτον πεποιηκε τον κοσμον, ἀλλ' ἀλλος μεν λογος, ὁ ἐν τῳ πατρι ἰδιος, και ἀλλη ἐν τῳ πατρι ἀϊδια αὐτῳ σοφια, ἐν ῄ σοφια και τουτον τον λογον πεποιηκεν . . . Παλιν τε φασιν, ὁτι οὐ χἡμας ἐκτισε δι' ἐκεινον, ἀλλ' ἐκεινον δι' ἡμας· ἠν γαρ, φασι, μονος ὁ Θεος, και οὐκ ἠν ὁ λογος συν αὐτῳ, εἰτα θελησας ἡμας δημιουργησαι, τοτε πεποιηκε τουτον, και ἀφ' οὑ γεγονεν, ὠνομασεν αὐτον λογον, και υἱον, και σοφιαν, ἱνα ἡμας δι' αὐτου δεμιουργηση· και ὡσπερ τα παντα βουληματι του Θεου ὑπεστη, οὐκ ὀντα προτερον, οὑτως και αὐτος τῳ βουληματι του Θεου, οὐκ ὠν προτερον, ἐγενετο. Οὐ γαρ ἐστι του πατρος ἰδιον και φυσει γεννημα ὁ λογος, ἀλλα και αὐτος χαριτι γεγονεν . . . Προς τουτοις ἐλεγεν, ὁτι τῳ υἱῳ πατηρ ἀορατος ὑπαρχει, και οὐτε ὁρᾳν, οὐτε γινωσκειν τελειως και ἀκριβως ὁ υἱος τον Πατερα δυναται . . . . Προστιθει δε και τουτο, ὁτι οὐ μονον τον Πατερα οὐκ οἰδεν ἀκριβως, ἀλλ' οὐδε την ἰδιαν αὐτου οὐσιαν οἰδε. Hilarius de trinitate, l. 4, c. 12. c. 13. — l. 6, c. 5 sq.

1) Athanas. Orat. contra Arianos, 2, p. 311. Ἐστι δε και τουτο φρονημα ἰδιον της αἱρεσεως αὐτων, ὁτι πολλαι δυναμεις εἰσι, και ἡ μεν μια, του Θεου ἐστιν ἰδιᾳ φυσει και ἀϊδιος· ὁ δε Χριστος παλιν οὐκ ἐστιν ἀληθινη δυναμις του Θεου, ἀλλα μια των λεγομενων δυναμεων ἐστι, και αὐτος ὠν μια και ἡ ἀκρις, και ἡ καμπη, οὐ δυναμις μονον, ἀλλα και μεγαλη προσαγορευεται· αἱ δ' ἀλλαι πολλαι και ὁμοιαι εἰσι τῳ υἱῳ, περι ὡν και Δαβιδ ψαλλει λεγων· Κυριος των δυναμεων . . . . κ. τ. λ.

vermittelnd dasteht. Ganz dasselbe hatte auch der Jude Philo gelehrt. Auch bei ihm erscheint der Logos als eine „mittlere Natur" zwischen Gott und der Welt, die beide von einander scheidet, aber hinwiederum auch als Mittler zwischen beiden sich bethätigt. Daß der Logos geworden, aber doch nicht auf gleiche Weise geworden sei, wie die übrigen Dinge, daß zwischen einer Gott immanenten Weisheit, die unpersönlich ist, und zwischen einer emanenten, geschöpflichen und persönlichen Sophia — dem Logos — unterschieden werden müsse, daß der Logos Gott genannt werden könne, aber doch nur insoferne, als er an der Gottheit des Vaters Theil nimmt: — all' das sind Gedanken, die sich auch bei Philo finden. Ebenso schlägt es in den philonischen Gedankenkreis ein, wenn die Arianer den Hervorgang des Logos aus dem Willen des Vaters damit motiviren, daß Gott die an sich unreine und unheilige Materie nicht unmittelbar durch sich schaffen konnte. Nicht minder philonisch ist endlich die Annahme weiterer Mittelwesen unter dem Logos zum Zwecke der Weltregierung. Man sieht also, wie auch Arius der Spur der früheren Häresien gefolgt, und den christlichen Gedanken dadurch, daß er ihn nach den Forderungen eines dem Christenthum fremden Systems rationalistisch umdeutete, gefälscht, und in sein Gegentheil verkehrt hat.

9. Aber eine solche Verflüchtigung der positiv christlichen Logoslehre in der philonischen mußte zu den verhängnißvollsten Consequenzen führen. Die Herabsetzung des göttlichen Logos zu einem bloßen Geschöpfe, zu einer außergöttlichen, geschaffenen Persönlichkeit machte die Menschwerdung und Erlösung zu einem bloßen inhaltsleeren Schemen. Hier ist von keiner Sündentilgung durch ein genugthuendes Opfer mehr die Rede; es kann dieser Gedanke nicht mehr festgehalten werden, weil Christus nach der ganzen Totalität seines Wesens nur mehr als ein Geschöpf erscheint, das als solches eine erlösende Genugthuung zu leisten nicht im Stande war. Das Leiden und der Tod Christi konnte hier höchstens noch die Bedeutung haben, daß Christus uns damit als Vorbild vorleuchtete, wie wir in den Verfolgungen dieses Lebens uns zu verhalten hätten. Damit ist die christliche Heilsökonomie von Grund aus zerstört. Hätte der Arianismus siegen können, dann wäre es um das Christenthum in dem Augenblicke geschehen gewesen, als es aus dem Stande der Verfolgung heraustrat und die Freiheit errang. Auch eine Fortentwickelung des christlich-philosophischen Gedankens wäre unmöglich geworden; die Philosophie, welche in den ersten drei Jahrhunderten einen so viel versprechenden Aufschwung genommen, wäre wieder in die jüdisch- und heidnisch-philosophische Weltanschauung zurückgesunken. Es handelte sich also im Kampfe gegen den Arianismus in Wahrheit um einen Kampf auf Leben und Tod, sowohl für das positive Christenthum überhaupt, als auch für die christliche Philosophie, und die Männer, welche in den Kampf gegen den Arianismus eintraten, waren sich dessen auch wohl bewußt. Daher der Eifer und die Kraft, mit welcher sie diesen Kampf führten.

10. Von minderer Bedeutung, als der Arianismus, ist der Apollinarismus. Er charakterisirt sich dadurch, daß er den Gegensatz zwischen

Materie und Geist in maßloser Weise urgirt, ihn auf das ethische Gebiet überträgt, und damit wieder in den manichäischen Gedankenkreis eintritt, wenigstens sich ihm wieder über Gebühr annähert. Gestiftet wurde diese Häresie von Apollinaris dem Jüngeren aus Laodicea in Syrien, der später Bischof dieser Stadt wurde. Er zeichnete sich als Dichter, Redner und Philosoph aus. Seine Lehre hatte er, wie er sagte, zu dem Zwecke ausgedacht, um das Dogma von der Gottheit Christi desto besser vertheidigen zu können. Dieses und seine übrigen Verdienste verschafften ihm eine sehr milde Behandlung von Seite der orthodoxen Kirchenväter. Seine Lehre, von Athanasius mit großer Schonung seiner Person bekämpft, wurde i. J. 362 auf dem Concilium zu Alexandria, und später i. J. 375 auch auf einer Synode in Rom unter Papst Damasus verworfen. Darauf trat Apollinaris aus der Kirche aus. Die Zahl seiner Anhänger vermehrte sich aber ungemein, und mußten daher nachmals noch mehrere Concilien sich dagegen aussprechen, bis Kaiser Theodosius i. J. 388 den Apollinaristen untersagte, Privatversammlungen anzustellen, Geistliche oder Bischöfe zu haben und in Städten zu wohnen. Damit ging die Häresie unter. Apollinaris selbst starb erst i. J. 392.

11. Die Apollinaristen nahmen in der menschlichen Natur eine Dreitheilung an; sie lehrten nämlich, der Mensch bestehe aus Leib (σωμα), Seele (ψυχη) und Geist (νους). Die Seele galt ihnen als das vitale und sensitive Princip des Leibes; sie bezeichneten sie daher in näherer Bestimmung ihres Wesens als »ψυχη σαρκικη«. Der Geist dagegen erscheint bei ihnen als das vernünftige Princip[1]). Sie begnügten sich jedoch nicht damit, Geist und Seele dem Wesen nach von einander zu scheiden, sondern sie setzten beide auch in einen ethischen Gegensatz zu einander. Die ψυχη σαρκικη nämlich, lehrten sie, sei die Quelle und der Sitz des Bösen, während dem Geiste das Gute zufällt. Das Böse hat somit nach ihrer Ansicht seinen Grund in der Natur des Menschen selbst (in der ψυχη σαρκικη), und daraus zogen sie den Schluß, daß das Böse im Menschen nie vollständig ausgetilgt werden könne. Ja selbst der Geist könne nie von sündiger Befleckung ganz frei werden. Denn in Folge seiner Verbindung mit dem Leibe mische sich auch in das Thun und Lassen des Geistes stets das Böse ein, und es sei daher unmöglich, daß dem Geiste und seinen Werken nicht stets etwas Sündiges anhafte.

12. Diese psychologischen Lehrsätze bildeten nun für die Apollinaristen die Voraussetzung und die Grundlage ihrer eigenthümlichen christologischen Doktrin. Sie lehrten nämlich, daß in der Menschwerdung der Logos nicht die ganze menschliche Natur, sondern blos den Leib mit seiner ψυχη σαρκικη angenommen habe, nicht den Νους. Die Stelle des νους habe in Christo der Logos selbst vertreten[2]). Nur unter dieser Voraussetzung lasse es sich, wie sie meinten, erklären, daß und warum in Christo kein Kampf zwischen Geist

1) Theodoret. Haeret. fabularum l. 4, c. 11.

2) Hilarius, De trin. l. 10, n. 50 sq. Theodoret. Haeret. fabul. l. 4, c. 11.

und Fleisch stattgefunden habe. Wäre in Christo auch ein menschlicher Νους gewesen, dann wäre der fragliche Kampf in ihm ebenso unvermeidlich gewesen wie in andern Menschen, weil auch in ihm das Fleisch gegen den Geist sich aufgelehnt hätte. Auch hätte dann Christus ebensowenig ohne Sünde leben können, wie wir[1]). Nach dem Ausspruche der heiligen Schrift sei der Logos nicht „Mensch", sondern blos „Fleisch" geworden; unter „Fleisch" sei aber ausschließlich der Leib zu verstehen, insofern er durch die ψυχη σαρκικη belebt ist.

13. Durch die Negation der vernünftigen Seele in Christo glaubten also die Apollinaristen die Unsündlichkeit Christi sicher gestellt zu haben. Sie sahen jedoch wohl ein, daß dieser Zweck am Ende doch nicht erreicht wäre, wenn sie die Leiblichkeit Christi auf gleiche Stufe gestellt hätten mit dem gewöhnlichen menschlichen Leibe. Denn da würde in dieser Leiblichkeit doch immer das Böse in Christo geblieben sein, und wenn es auch nicht zur Aeußerung kommen konnte, so wäre es doch immerhin des göttlichen Logos unwürdig gewesen, in einer so unreinen Behausung zu wohnen. Daher gingen die Apollinaristen zu der weiteren Lehre fort, daß der Leib Christi gleichen Wesens mit dem Logos, und daher kein irdischer, sondern ein himmlischer gewesen sei[2]). Indem sie also dem Leibe Christi eine übermaterielle, himmlische Qualität zutheilten, behaupteten sie weiter, daß der Logos diesen Leib mit vom Himmel gebracht, nicht aus Maria angenommen habe. In Maria habe sich nur jener himmlische, übersinnliche Leib zu einer sinnlich wahrnehmbaren Leiblichkeit umgebildet. Die Leidensfähigkeit Christi werde durch diese Annahme nicht beeinträchtigt. Denn durch seine Umbildung in einen sinnlich wahrnehmbaren Leib in Maria sei der Leib Christi zugleich leidensfähig geworden. In der Auferstehung sei dann die dem Logos consubstantielle Leiblichkeit wieder in den ursprünglichen Zustand der Verklärung zurückgekehrt.

14. Der manichäische Gedanke schlägt in dieser Doktrin überall durch: das ist unverkennbar. In der Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist waren die Manichäer vorangegangen, und wenn die Apollinaristen den (durch die ψυχη σαρκικη) belebten Leib als Sitz und Quelle des Bösen be-

---

1) Athanas. De incarn. Christi, c. Apoll. l. 1, n. 2. (ed. Migne.) Φασιν, ἀντι του ἐσωθεν ἐν ἡμιν ἀνθρωπου νους ἐπουρανιος ἐν Χριστῳ· ὡς γαρ ὀργανικῳ κεχρηται σχηματι τῳ περιεχοντι· οὐ γαρ οἱον τε ἠν τελειον αὐτον ἀνθρωπον γενεσθαι· ὁπου γαρ τελειος ἀνθρωπος, ἐκει και ἁμαρτια· και ὁτι δυο τελεια ἑν γενεσθαι οὐ δυναται· ἐπει ἐσται και ἐν Χριστῳ ἡ ἐν ἡμιν μαχη της ἁμαρτιας· και ἐσται αὐτῳ χρεια του καθ' ἡμας καθαρισμου, εἰ το φρονουν και το ἀγον ἐν ἡμιν την σαρκα Χριστος ἐν ἑαυτῳ ἐπιδεδεικται γενομενος ἀνθρωπος. 'Αλλα ἐλαβε, φασι, το ἀνοητον, ἱν' αὐτος ᾐ νους ἐν ἑαυτῳ, και ἀγευστος ᾐ παντη της ἁμαρτιας, κατα γε το θεϊκον, και το ἀνοητον της σαρκος. Οὐτε γαρ ἁμαρτοι ἀν ἡ σαρξ του ἀγοντος την σαρκα, τουτεστι του φρονουντος, μη προενθυμηθεντος την πραξιν της ἁμαρτιας, και ἐνεργησαντος δια του σωματος εἰς ἐκπληρωσιν της ἁμαρτιας· ὁθεν σαρκος μεν καινοτητα Χριστος ἐπιδεδεικται καθ' ὁμοιωσιν. Του δε φρονουντος ἐν ἡμιν την καινοτητα, δια μιμησεως και ὁμοιωσεως, και ἀποχης της ἁμαρτιας, ἑκαστος ἐν ἑαυτῳ ἐπιδεικνυται. Και οὑτως νοειται Χριστος χωρις ἁμαρτιας.

2) Athanas. De incarnatione Christi, c. Apoll. l. 1, n. 2. n. 9.

trachteten, so haben sie auch damit nur einen manichäischen Gedanken ausgesprochen. Der Streit zwischen „Fleisch" und „Geist" erscheint auch bei den Apollinaristen nicht mehr als ein Streit des höheren Willens mit der Sinnlichkeit, sondern vielmehr als ein Streit zwischen zwei entgegengesetzten Principien im Menschen — ganz der manichäischen Anschauung entsprechend. Während aber der Manichäismus, um das Böse von Christo fern zu halten, diesem einen bloßen Scheinleib zutheilt, glaubten die Apollinaristen für den gedachten Zweck schon dadurch hinreichend vorgesorgt zu haben, daß sie aus der menschlichen Natur Christi den νους beseitigten und an dessen Stelle den Logos setzten. Freilich sahen sie bald ein, daß dieses Auskunftsmittel doch illusorisch sei, und so kamen sie, wie wir gesehen, zuletzt wieder auf den gnostisch-valentinischen Gedanken zurück, daß der Logos seine Leiblichkeit mit vom Himmel gebracht, und in Maria zur Sichtbarkeit ausgestaltet habe — eine andere Art von Doketismus. Wie sie da aber noch von einer Leidensfähigkeit Christi sprechen konnten, ist ganz unerfindlich; denn wenn der Leib Christi mit dem Logos gleichen Wesens, gleicher Substanz ist, dann ist gar nicht abzusehen, wie denn da sich noch eine Leidensfähigkeit denken lasse. Die Ausflucht, die sie gebrauchen, ist durchaus nichtig. Der innere Widerspruch, welchen die charakteristische Signatur jeder häretischen Anschauung bildet, tritt hier ganz eklatant hervor.

2. Der Nestorianismus und Monophysitismus.

1. Zu Anfang des fünften Jahrhunderts entstand im Orient eine neue Häresie, nach ihrem Stifter Nestorius Nestorianismus genannt. Nestorius war aus Germanicia in Syrien gebürtig, und Schüler des Theodorus von Mopsuestia aus der antiochenischen Schule. Er war Mönch und Presbyter zu Antiochia, und wurde i. J. 428 auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel berufen. Der Kaiser Theodosius II. erhob ihn zu dieser Würde, weil er im Rufe eines großen Redners und einer besonderen Frömmigkeit stand. Aber ganz anders urtheilt Theodoret, Bischof von Cyrus, sein Zeitgenosse über ihn. Er schildert ihn als einen Schwätzer von oberflächlichen Kenntnissen, der um den Beifall der Menge gebuhlt und durch Scheinheiligkeit sich den Ruf der Frömmigkeit erworben habe. Wie dem auch immer sei: es währte nicht lange, so trat Nestorius als Bischof mit der Lehre hervor, daß man die heilige Jungfrau nicht „Gottesgebärerin" nennen solle, um sich dadurch nicht mit den Heiden auf gleiche Linie zu stellen, die ja ebenfalls von Müttern ihrer Götter sprächen. Obgleich diese Lehre große Aufregung unter dem Volke hervorrief, so hielt sie Nestorius doch fest, und als Cyrillus von Alexandrien eingriff und gegen diese Lehre Front machte, so war er schon gar nicht mehr zu bewegen, davon abzugehen; vielmehr bildete er in diesem Kampfe seine Lehre zu ihrer vollen Gestalt aus. Sie wurde aber schon i. J. 430 auf einer Synode zu Rom unter Papst Cölestin verworfen, und das Concil von Ephesus (431) schloß sich diesem Urtheile an. Die nestorianischen Wirren

dauerten aber noch lange fort und richteten große Verwüstungen in der orientalischen Kirche an. Nestorius selbst starb i. J. 440.

2. Die nestorianische Häresie bewegt sich ausschließlich auf dem Gebiete der Christologie. In philosophischer Beziehung hat sie wenig Bedeutung, da sie blos aus Behauptungen sich zusammensetzte, denen eine tiefere speculative Begründung nicht gegeben wurde. Nestorius nahm eine blos moralische (σχετικη) Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur an[1]), und lehrte, der Logos habe im Menschen Christus blos gewohnt, wie in seinem Tempel, in der nämlichen Weise, wie er einst in Moses und den Propheten „gewohnt" habe[2]). Demnach sind nach der Ansicht des Nestorius in Christo wie zwei Naturen, so auch zwei Personen, die göttliche und die menschliche[3]). Die menschliche Person verhält sich zur göttlichen gleichwie ein Organ, durch welches letztere wirkt[4]). Daraus folgt, daß Christus durchaus nicht im wahren und eigentlichen Sinne Gott genannt werden könne; denn da der göttliche Logos in ihm nur wohnt, so ist er nicht Gott, sondern blos Gottesträger (θεοφορος). Nur im uneigentlichen Sinne kann Christus Gott genannt werden, in dem Sinne nämlich, wie ja auch Moses in der heiligen Schrift „Gott" genannt wird[5]). Ebenso ist Maria nicht Gottes-, sondern blos Christusgebärerin, nicht θεοτοκος, sondern blos χριστοτοκος[6]).

3. Auf diese wenigen Sätze beschränkt sich der Lehrinhalt der nestorianischen Doktrin. Indem sie in Christo wie zwei Naturen, so auch zwei Personen annimmt, hebt sie die hypostatische Union auf. Daß daraus auch die Zerstörung des gesammten Erlösungswerkes Christi nach dessen kirchlicher Auffassung erfolgen müsse, liegt wohl auf der Hand. Denn mag die Einwohnung des Logos im Menschen Christus als eine noch so unmittelbare und innige gefaßt werden: wenn dieser Mensch Christus eine eigene Person ist, dann hat eben nur diese menschliche Person gelitten, und dieses Leiden hätte nicht die Entsündigung des ganzen Menschengeschlechtes bewirken können. Der Nestorianismus ist für die gesammte christliche Heilslehre nicht minder verhängnißvoll, als jene Theorien, welche die Wahrheit und Realität der menschlichen Natur in Christo leugneten. Daß übrigens die nestorianische Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo andererseits doch wiederum große Aehnlichkeit hat mit derjenigen, die wir bei dem Gnostiker Valentin getroffen, wird gleichfalls nicht zu leugnen sein.

4. Der Streit gegen den Nestorianismus wurde im Allgemeinen mit großer Erbitterung geführt. Es griffen Elemente in denselben ein, bei denen vielfach selbst der klare Begriff von dem christologischen Dogma fehlte. Und so darf es uns nicht wundern, wenn solche Streiter zuletzt sich überschlugen und in eine Anschauung sich hineinarbeiteten, welche das andere Extrem zu

---

1) Cyrill. Alexandr. Anathematisma 3, cum declaratione.
2) Ib. Anath. 11, c. declar. — 3) Ib. An. 2, c. decl.
4) Theodoret, Haereticarum fabularum l. 4, 12.
5) Cyr. Alex. Anath. 5, c. decl. — 6) Theodoret. loc. cit. l. 4, 12.

dem bekämpften Irrthume repräsentirte, daher ebenso falsch und unhaltbar war, wie jene Ansicht, gegen welche sie ausgespielt wurde. Auf solche Weise rief der Nestorianismus eine andere Irrlehre, den Monophysitismus hervor. Der Begründer dieser neuen Häresie war Eutyches, Archimandrit in Constantinopel, weshalb sie nach ihm auch als Eutychianismus bezeichnet wird. Die unheilvollen Wirren, welche diese Häresie in der orientalischen Kirche hervorrief, zu schildern, ist hier nicht unsere Aufgabe. Im Jahre 451 wurde sie auf dem Concilium von Chalcedon feierlich verurtheilt, ohne daß doch der Streit hiemit sein Ende erreichte. Er dauerte noch lange fort. Es hat übrigens diese Häresie einen noch geringern philosophischen Werth, als der Nestorianismus; eine tiefere speculative Begründung fehlt bei ihr gänzlich, und es wäre auch kaum möglich gewesen, ihr eine solche zu geben.

5. Die ganze monophysitische Lehre läßt sich in dem Satze zusammenfassen, zu welchem Eutyches auf einer i. J. 448 unter dem Patriarchen Flavian zu Constantinopel gehaltenen Synode sich bekannte. „Ich bekenne," sagte er, „daß unser Herr Jesus Christus aus zwei Naturen vor der Vereinigung bestanden habe, nach der Vereinigung aber nur Eine habe, und daß sein göttlicher Leib dem unseren nicht wesentlich gleich sei." Der Sinn dieses Ausspruches kann wohl nur dieser sein, daß durch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo beide zu einer Substanzeinheit sich vermischt haben, in welcher weder das Göttliche, noch das Menschliche in seiner Integrität vorhanden, sondern beide in einander absorbirt sind. Vielleicht schwebte aber dem Eutyches der Gedanke vor, daß durch die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christo die letztere ihr eigenthümliches Sein verloren und in die göttliche transformirt worden sei. Dann hätten wir hier wiederum eine neue Art Doketismus[1]).

6. Wie die Sache sich immer verhalten möge: so viel ist klar, daß hier von einem philosophisch speculativen Gedanken in der That nicht mehr die Rede sein kann. Weder eine Neutralisirung beider Naturen in einer dritten, noch eine Transformirung der menschlichen Natur in die göttliche kann als ein Gedanke betrachtet werden, welcher eine speculative Begründung aus einem Princip auch nur zuläßt. Ebenso klar ist es aber, daß auch in dieser Häresie das ganze Erlösungswerk illusorisch werden muß, da man ja gar nicht mehr weiß, wie denn in einer solchen Voraussetzung das Leiden und der Tod des Erlösers auch nur möglich gewesen wäre. Wie die Person Christi in dieser Auffassung mehr einem Gespenste, als einem realen Wesen ähnlich sieht, so müßte auch die Erlösungsthat in einen gespenstigen Schein sich auflösen.

7. Später, im 7. Jahrhunderte, erhielt der Monophysitismus noch ein Nachspiel im Monotheletismus. Die Monotheleten behaupteten, in Christo sei nur Ein Wille und Eine Thätigkeitskraft (ἐν θελημα και μια ἐνεργεια). Sie meinten, wenn man zwei Willen, einen göttlichen und einen menschlichen, in Christo annehme, so sei es nicht zu vermeiden, daß man auch die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit eines Widerstreites zwischen

---

1) Theodoret. Haeret. fabularum, l. 4, c. 13.

beiden Willen annehmen müsse, womit die Unsündlichkeit Christi aufgehoben sei. Man sieht, der Monotheletismus ist wirklich nur unter Voraussetzung des Monophysitismus möglich; denn sind beide Naturen, die göttliche und die menschliche, in Christo unvermischt vorhanden, so läßt es sich gar nicht denken, daß die beiden Naturen nicht auch ihren eigenen Willen und ihre eigene Thätigkeit besäßen. Daß die Monotheleten das nicht einsahen, ist unbegreiflich. Und wenn sie meinten, daß bei der Annahme von zwei Willen in Christo ein Widerstreit zwischen beiden unabweisbar wäre, so kann man diese Meinung nur damit erklären, daß sie noch immer in den alten gnostisch-dualistischen Ansichten befangen waren.

3. Der Pelagianismus und Semipelagianismus.

1. Auch im Abendlande erhob sich zu Anfang des fünften Jahrhunderts eine Häresie gegen die positive Kirchenlehre. Es ist der Pelagianismus. Dieser weist aber einen von den orientalischen Häresien ganz verschiedenen Charakter auf. Die orientalischen Häresien waren mehr idealistischer, schwärmerischer Natur; ihnen galt das Natürliche, das Materielle als das Böse, von dem der Mensch sich befreien müsse. Daher wollten sie auch die Person des Erlösers so wenig als möglich mit dem Natürlichen, mit dem Materiellen in Berührung bringen, und schrieben ihm deshalb zumeist nur einen Scheinleib zu, womit freilich das ganze Erlösungswerk sich verflüchtigen mußte. Der Pelagianismus dagegen steht auf naturalistischem Boden; für ihn ist Alles gut, was hienieden sich findet; er bestreitet nicht blos die gnostische und manichäische Verbösung des Natürlichen, sondern er will auch davon nichts wissen, daß im Menschen ein ererbtes Uebel vorhanden sei. Es ist klar, daß dadurch nicht minder das ganze Erlösungswerk in Frage gestellt wird; denn wenn thatsächlich ohnedies Alles gut ist, und im Menschen durchaus nichts Sündiges sich vorfindet, dann kann die Erlösung höchstens noch die Bedeutung haben, daß dadurch dem Menschen die Erreichung seines Zieles erleichtert wird. Das ist aber die Negation des christlichen Gedankens von der Nothwendigkeit der Erlösung.

2. Pelagius, der Stifter des nach ihm benannten Pelagianismus, war von Geburt ein Britte, seiner Lebensweise nach ein Laienmönch. Er kam um das Jahr 400 nach Rom, und erwarb sich hier durch seine Gelehrsamkeit und seinen nach Außen hin unbescholtenen Wandel viele Freunde. Während seines etwa zehnjährigen Aufenthaltes in Rom fing er an, seine Lehren zu verbreiten, indem er sie zunächst in seinen Commentar zum Römerbriefe einstreute. Sein eifrigster Schüler war Cälestius, aus Irland gebürtig, gleichfalls ein Mann von ungewöhnlicher Bildung, und offener von Charakter, als sein Lehrer. Im Jahre 410 gingen beide nach Carthago, und hier wurde von einer Synode unter dem Vorsitz des Bischofs Aurelius die pelagianische Lehre zum erstenmale verurtheilt. Pelagius hatte sich jedoch bereits nach Palästina begeben, wo er seine Irrthümer gleichfalls auszubreiten suchte. Eine Synode zu Diospolis (415) täuschte er durch Doppelzüngigkeit, indem er zwar die ihm vorgelegten Sätze unterschrieb, sie dann aber in seinem Sinne deutete. Endlich wurde er von einer zweiten Synode zu Carthago (416) von der Kirchengemeinschaft

ausgeschlossen. Den Cälestius traf später in Rom unter Papst Zosimus das gleiche Schicksal. — Wir wollen die pelagianische Lehre, so weit sie für die Geschichte der Philosophie von Interesse ist, übersichtlich darstellen.

3. Die Grundlehre des Pelagianismus ist die Leugnung der Erbsünde. Adam, der erste Mensch, lehrt Pelagius, hat allerdings gesündigt; aber diese Sünde hat nur ihm geschadet, nicht seinen Nachkommen. Eine Fortpflanzung der Sünde durch Generation kann nicht angenommen werden; denn die Sünde ist eine freie That des Willens, und kann daher nicht von einem Andern, auch nicht von dem Erzeuger, überkommen werden[1]). Würde man eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung annehmen, dann müßte man nothwendig auch die Ehe verdammen, weil diese dann die Ursache der Fortpflanzung der Sünde wäre[2]). Außerdem könnten getaufte Eltern die Sünde gar nicht mehr fortpflanzen, weil sie ja in ihnen getilgt ist. Man müßte nur annehmen, daß ein Theil ihrer Natur an sich böse sei: was aber nur der Manichäismus behaupten könne[3]). Also nicht durch Generation, sondern blos durch Imitation pflanzt sich die Sünde im Menschengeschlechte fort[4]). Wir treten in dem nämlichen Zustand in die Welt ein, in welchem Adam vor der Sünde gewesen ist. Die Begierlichkeit, von der man sagt, daß sie aus der Erbsünde stamme und insofern böse sei, hat diesen Charakter durchaus nicht; sie ist vielmehr etwas an sich Gutes und Lobenswerthes, weil sie ja zu unserer Natur gehört; das Gegentheil behaupten würde manichäisch sein[5]). Nur die Ausschweifungen der Begierlichkeit sind zu tadeln; diese sind aber nicht der Begierlichkeit an sich, sondern vielmehr dem freien Willen zuzuschreiben[6]).

4. Befindet sich nun aber der Mensch, wie er in's Leben eintritt, in vollkommen normalem Zustande, entspricht er der göttlichen Idee vollkommen: dann reicht auch sein freier Wille für sich allein aus, das Böse zu meiden und das Gute zu thun; eine göttliche Gnade ist hiezu nicht erforderlich, und wir brauchen deshalb um sie auch nicht zu bitten[7]). Noch mehr. Der Mensch

1) Augustinus, C. Jul. Pelag. l. 3, c. 5, n. 11.

2) Aug. C. Jul. Pelag. l. 1, c. 2. — 3) Aug. Jul. Pel. l. 1, c. 2.

4) Aug. de pecc. meritis et remissione l. 1, c. 9, n. 9. Sentiunt Pelagiani, peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transiisse.

5) Aug. contra duas epp. Pelag. l. 2, c. 2, n. 2. Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam natura ab aeternitate malam vituperant. Pelagiani eam, tanquam nullum vitium, sed naturale sit bonum, insuper laudant.

6) Aug. C. Jul. Pelag. l. 4, c. 2, n. 7. Probabilis est concupiscentia (secundum Pelagianos) in genere suo et in modo suo, et solis accusatur excessibus.

7) Aug. De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 2. Sunt quidam (sc. Pelagiani) tantum praesumentes de libero humanae voluntatis arbitrio, ut ad non peccandum nec adjuvandos nos divinitus opinentur, semel ipsi naturae nostrae concesso libero voluntatis arbitrio. Unde fit consequens, ut nec orare debeamus, ne intremus intentationem, h. e. ne tentatione vincamur, vel cum fallit et praeoccupat nescientes, vel cum premit et urget infirmos.

ist in Kraft seines freien Willens allein im Stande, während seines ganzen Lebens sich von aller Sünde frei zu erhalten. Ja es ist das nicht einmal so schwer, als es den Anschein hat[1]). Wenn also doch das Christenthum von einer Gnade zum Guten spricht, so ist diese Gnade Gottes nur von der Art, daß sie den guten Willen des Menschen, der von ihm kommt, unterstützt, und ihm dadurch die Ausübung des Guten und die Erringung der sittlichen Vollkommenheit erleichtert[2]). Und auch diese unterstützende Gnade wird von Gott dem Menschen nur dann und in dem Maße zugetheilt, wenn und insoweit er sie durch seinen eigenen guten Willen verdient[3]). Sie ist auch nicht als eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf den Willen (gratia inspirationis), sondern nur als Gnade der Erleuchtung aufzufassen, d. h. als eine Erleuchtung des Menschen von Seite Gottes zur Erkenntniß dessen, was er zu thun und zu meiden habe, um sein Heil zu sichern. Und selbst diese Gnade der Erleuchtung reducirt sich für die Pelagianer auf eine blos äußere Belehrung des Menschen durch das Gesetz, durch die Lehre und durch das Beispiel Christi, insofern dadurch der menschliche Geist aufgeklärt wird über das, was zum Heile nothwendig ist[4]).

5. Es muß sich hienach die Frage ergeben, was es denn dann nach solchen Voraussetzungen mit dem Werke der Erlösung für eine Bewandtniß habe. Die Pelagianer lassen uns hierüber nicht im Unklaren. Um für das Erlösungswerk noch einen Raum in ihrem System zu gewinnen, unterschieden sie zwi-

---

1) Aug. C. Jul. Pelag. l. 4, c. 3, n. 29. Perfacile (dicunt Pelagiani) studio sanctitatis, quod Deus adjuvat, potest homo carere peccatis.

2) Aug. C. duas epp. Pelag. l. 2, c. 8, n. 17. Pelagius facilius dicit impleri, quod bonum est, si adjuvet gratia. Quo additamento, i. e. addendo »facilius«, utique significat, hoc se sapere, quod etiam, si gratiae defuerit adjutorium, potest, quamvis difficilius, impleri bonum per liberum arbitrium.

3) Ib. l. 2, c. 2, n. 3.

4) Aug. De gratia Christi, l. 1, c. 3, n. 3. Gratiam Dei et adjutorium, quo adjuvamur ad non peccandum, ponit Pelagius aut in natura et libero arbitrio, aut in lege atque doctrina, ut videlicet, cum adjuvat Deus hominem, ut declinet a malo et faciat bonum, revelando et ostendendo, quid fieri debeat, adjuvare credatur, non etiam cooperando et dilectionem inspirando, ut id, quod faciendum esse cognoverit, faciat. l. 1, c. 7. Adjuvat enim nos Deus, inquit Pelagius, per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat. c. 8. Hinc apparet, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat et revelat Deus, quid agere debeamus, non qua donat atque adjuvat, ut agamus . . . . Non vult itaque aliud accipi gratiam, quam legem atque doctrinam, qua naturalis possibilitas adjuvetur. De spir. et lit. c. 2, n. 4. Ajunt Pelagiani, ideo ista (opera) divina ope fieri, quia et hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio, et dando praecepta ipse docet, quemadmodum homini sit vivendum, et in eo utique adjuvat, quod docendo aufert ignorantiam: ut sciat homo in operibus suis quid evitare et quid appetere debeat, quo per liberum arbitrium naturaliter insitum viam demonstratam ingrediens, continenter et juste et pie vivendo ad beatam eandemque aeternam vitam pervenire mereatur.

schen dem ewigen Leben (vita aeterna) und dem Himmelreich (regnum coelorum) und lehrten, daß der Mensch zwar durch die eigene Kraft seines freien Willens zum ewigen Leben gelangen könne, daß er aber in das Himmelreich nur einzugehen vermöge in Kraft der Erlösung, resp. durch die christliche Taufe[1]). Die Taufe hat mithin eine doppelte Wirkung, nämlich für's Erste die Nachlassung der Sünden, falls solche vorhanden sind, und für's Zweite die Ermöglichung des dereinstigen Eintrittes in's Himmelreich. Nur von diesem letzteren Gesichtspunkte aus ist die Kindertaufe berechtigt; denn wenn die Neugebornen auch, weil ohne Sünde, zum ewigen Leben, d. h. zur Seligkeit gelangen können: so würde ihnen doch ohne die Taufe das Himmelreich verschlossen bleiben[2]).

6. Das Christenthum steht übrigens nach der Lehre der Pelagianer mit dem Naturgesetze und dem mosaischen Gesetze in Bezug auf seine Wirksamkeit auf gleicher Linie. Der große Gedanke, daß das alte Gesetz in wesentlichem Zusammenhange mit Christo stehe, und daß es nur in Kraft dieses seines Zusammenhanges mit der künftigen Erlösung für das Heil der Menschen einen Werth und eine Bedeutung habe, ist den Pelagianern verschlossen. Die Wirksamkeit der Erlösung beginnt nach ihrer Ansicht erst mit der Erscheinung Christi in der Welt. Zuerst lebten die Menschen unter dem Naturgesetze und wurden durch dieses allein, ohne Beziehung auf Christum gerechtfertigt, zum Eintritt in's Himmelreich befähigt. Dann, als das Naturgesetz nicht mehr hinreichte, weil die Menschheit sich zu sehr verschlimmert hatte, kam das positive (mosaische) Gesetz, welches die gleiche Wirkung, wie jenes hatte, und zwar gleichfalls ohne alle Beziehung auf Christus. Und erst als auch dieses nicht mehr hinreichte, weil die Menschheit noch schlimmer geworden, kam das Christenthum, um von nun an das zu bewerkstelligen, was das Gesetz nicht mehr zu leisten vermochte[3]). Von jetzt an erst ist der Glaube an Christum nothwendig zur Vergebung der Sünden und zum Eintritt in's Himmelreich, und

---

1) Aug. de pecc. mer. et remiss. l. 1, c. 20, n. 26.

2) Aug. op. cit. l. 1, c. 18. Dicunt Pelagiani, parvulos recenti vita editos visceribus matrum non propter remittendum peccatum percipere baptismum, sed ut spiritualem procreationem habentes creentur in Christo et ipsius regni coelorum participes fiant. Contra duas epp. Pelag. l. 1, c. 22.

3) Aug. De pecc. orig. l. 2, c. 26. Non igitur sicut Pelagius et ejus discipuli tempora dividamus, dicentes primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Ex natura scilicet ab Adam tam longa aetate, qua lex nondum erat data; tunc enim ajunt duce ratione cognoscebatur creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege literae, sed naturae. Verum vitiatis moribus, inquiunt, ubi coepit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua velut luna fulgore pristino detrita rubigine videretur. Sed posteaquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valet, Christus advenit, et tanquam morbo desperatissimo non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit. C. duas epp. Pelag. l. 1, c. 21.

sind ohne diesen Glauben die Tugenden und guten Werke für das Himmelreich unfruchtbar[1]).

7. Eine Prädestination zum Heile gaben die Pelagianer, in Uebereinstimmung mit ihrer gesammten Doktrin nur in dem Sinne zu, daß Gott die guten Werke, welche der Mensch in Kraft seines freien Willens allein ohne zuvorkommende Gnade vollbringt, von Ewigkeit vorausgesehen hat, und gemäß dieser Voraussicht Jedem nach seinem Verdienste die entsprechende Belohnung schon von vornherein zuerkennt. Dabei waren sie aber in Bezug auf die sündhaften Werke, wodurch der Mensch des Himmelreiches verlurstig geht, sehr strenge, und sprachen nach dem Berichte der Zeitgenossen schon über die kleinsten Sünden das Urtheil ewiger Verdammung aus. Namentlich hatten sie es auf die Reichen abgesehen, von denen nach ihrer Ansicht keiner der Verdammniß entrinnen kann, auch wenn er seinen Reichthum zum Guten gebraucht[2]). Man sollte einen solchen Rigorismus Angesichts der theoretischen Lehrsätze der Pelagianer nicht erwarten.

8. Der Grundirrthum der pelagianischen Lehre liegt darin, daß sie nicht unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, und nur von diesem Gesichtspunkte aus bietet sie auch ein philosophisches Interesse. Die übernatürliche Ordnung ist den Pelagianern ein verschlossenes Gebiet; sie bleiben bei der natürlichen Ordnung allein stehen, betrachten den Zustand, in welchem der erste Mensch vor der Sünde sich befand, als einen rein natürlichen, und so können sie mit dem Christenthum und seiner übernatürlichen Bedeutung nicht mehr zurecht kommen, treten vielmehr mit ihrer ganzen Lehre in die Atmosphäre eines platten Naturalismus ein. Da ist Alles auf den freien Willen des Menschen allein gestellt; ein übernatürliches Princip greift in das sittliche Leben des Menschen nicht mehr ein. Die sog. unterstützende Gnade ist offenbar eine bloße Concession, die gemacht wird, um den Schein der Christlichkeit zu wahren; an und für sich könnte sie gerade so gut wegfallen, ohne daß das System nur im Geringsten dadurch alterirt würde. Gnade im christlichen Sinne ist sie ja doch nicht mehr, da sie auf bloße äußere Erleuchtung durch Lehre und Gesetz zurückgeführt wird.

9. Die Art und Weise, wie die Pelagianer ihre Leugnung der Erbsünde motiviren, ist eigenthümlich, paßt aber ganz in den Rahmen ihrer naturalistischen Anschauung. Sie wollen in der Lehre von der Erbsünde nur Manichäismus wittern. Und doch wäre Manichäismus nur dann vorhanden, wenn man annähme, die Begierlichkeit entspringe im Menschen aus einer ihrer Natur nach bösen Quelle, und sei daher gleichfalls etwas von Natur aus Böses. Aber das ist es nicht, was das positive Christenthum lehrt. Die Pelagianer haben Recht, wenn sie sagen, daß die Begierlichkeit nicht als etwas an sich Böses betrachtet werden könne. Aber weil sie in ihrer naturalistischen Befangenheit

1) Aug. op. cit. l. 4, c. 3, n. 33.

2) Hilar. Syrac. ep. ad Aug. unter Augustins Briefen ep. 156. Divitem (ajunt) manentem in divitiis suis regnum Dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit, nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata.

im ersten Menschen nichts Uebernatürliches anerkannten, so versahen sie es darin, daß sie Abstractes und Concretes zusammenwarfen. Nach christlicher Anschauung ist thatsächlich oder in concreto die Begierlichkeit eine Folge der Sünde, weil im ersten Menschen durch die übernatürliche Gnade die Sinnlichkeit der Vernunft vollkommen unterworfen war, und es seine Aufgabe gewesen wäre, durch Vermeidung der Sünde diese Unterordnung aufrecht zu erhalten. Dadurch, daß er sündigte, hat er diese Unterordnung aufgehoben und dadurch die Begierlichkeit, diese vorwiegende Neigung zum Bösen wachgerufen. Thatsächlich oder in concreto ist also die Begierlichkeit etwas, was im Menschen nicht sein sollte, und in diesem Sinne kann sie als etwas Böses bezeichnet werden, insofern das Böse eben das ist, was nicht sein sollte. Aber die Pelagianer konnten, wie gesagt, diese Unterscheidung zwischen dem abstracten und concreten Gesichtspunkt nicht machen, weil sie den ersten Menschen nicht in eine übernatürliche Ordnung hineinsetzten, ihn nicht mit übernatürlichen Gaben ausgestattet dachten, sondern ihn ausschließlich auf den Boden der natürlichen Ordnung stellten.

10. Und so kam es denn, daß auch das Erlösungswerk Christi für die Pelagianer seine Bedeutung verlor. Wenn der freie Wille für die sittliche Ausbildung des Menschen allein genügt, und keine ererbte Schuld existirt, so ist in der That nicht mehr abzusehen, wozu es noch einer Erlösung bedürfe. In der That wissen die Pelagianer, wie wir gesehen, für das Erlösungswerk Christi nur dadurch noch Raum zu gewinnen, daß sie die ganz willkürliche und durch Nichts zu rechtfertigende Unterscheidung machen zwischen dem „ewigen Leben" und zwischen dem „Himmelreiche". Die Pelagianer sagen nirgends, was denn eigentlich für ein Unterschied sei zwischen dem „ewigen Leben" und dem „Himmelreich". Sie wußten es wahrscheinlich selbst nicht. Es ist ganz offenbar, daß diese Unterscheidung ein bloßer Nothbehelf ist, um doch noch einigermaßen dem Christenthum zu deferiren, und nicht gänzlich mit dem christlichen Gedanken zu brechen. Und selbst unter Voraussetzung dieser Unterscheidung erscheint das Erlösungswerk Christi noch sehr irrelevant, da es ja in seiner Wirksamkeit vor dem Naturgesetze und dem mosaischen Gesetze Nichts voraus hat, und der Eintritt des Christenthums in die Welt einzig durch die fortschreitende Verschlimmerung des Menschengeschlechtes motivirt wird.

11. Kurz, es ist in diesem Systeme Alles völlig naturalistisch angelegt; was von christlichen Anklängen darin sich noch vorfindet, ist ganz unmotivirt in das System aufgenommen, und hat nur den Werth eines christlich klingenden Aufputzes des Systems. Der Mensch ist hier durchweg auf sich allein gestellt; durch seine natürliche Willenskraft allein kann er Alles, auch die höchste Stufe der Sittlichkeit erreichen; eines Erlösers, einer Gnade von Oben bedarf es nicht. Der Pelagianismus ist im Grunde nichts anderes, als ein mit christlichen Ideen verbrämter Stoicismus. Denn wie der letztere den Menschen als selbst sich genügend hinstellte, und ihn für befähigt hielt, durch eigene Kraft die höchste sittliche Vollkommenheit zu erreichen: so ist auch der Pelagianismus von diesem Princip ausgegangen und hat es in seinem

Lehrsystem durchgeführt. Der übertriebene, unnatürliche Rigorismus, in welchem sich die Pelagianer gefielen, paßt hiezu ganz und gar, da ja auch die Stoiker an den Menschen im Interesse der stoischen Tugend die übertriebensten Anforderungen stellten. Eine solche Lebensanschauung verträgt sich aber nicht mit dem Christenthum, das zwar in der Ausübung des Guten den freien Willen des Menschen stets in Anspruch nimmt, aber ebenso entschieden auch daran festhält, daß die Gnade Gottes zum Wollen und Vollbringen des Guten unbedingt nothwendig sei.

12. Der Ernst und die Entschiedenheit, womit die pelagianische Lehre, namentlich von dem heil. Augustin, bekämpft wurde, hatte zur Folge, daß man mit der Zeit den Pelagianismus zu mildern und herabzustimmen suchte, um ihn dem positiv christlichen Bewußtsein gegenüber zu halten und zu rechtfertigen. So entstand der Semipelagianismus. Wie es aber bei allen Halbheiten zu geschehen pflegt, so auch hier. Der Semipelagianismus war weder Fisch noch Fleisch, er war nicht ganz supernaturalistisch, wollte aber auch nicht ganz naturalistisch sein; er schwebt gleichsam in der Mitte zwischen dem naturalistischen und supernaturalistischen Gedanken, und konnte daher weder das christliche Bewußtsein befriedigen, noch den Forderungen eines folgerichtigen Denkens gerecht werden. Der Semipelagianismus war eine Lehre ohne Princip und ohne innere Consequenz, und mußte daher an seiner eigenen Schwäche zu Grunde gehen. Es war namentlich ein Mönch aus einem Kloster bei Bethlehem, Johannes Cassianus, welcher dem heil. Augustinus gegenüber mit der semipelagianischen Anschauung hervortrat. Er kam (um 405) nach Rom, und siedelte später nach Massilia in Gallien über, wo er zwei Klöster stiftete, und mit seinen Mönchen den Semipelagianismus pflegte, weshalb die Semipelagianer auch den Namen „Massilienser“ erhielten. Seine Lehren hat er namentlich in seiner Schrift »Collationes Patrum« niedergelegt.

13. Die Semipelagianer nahmen die Lehre von der Erbsünde an, und gaben zu, daß wir Alle in Adam gesündigt hätten. Sie meinten aber, der Mensch sei in Folge der Sünde nicht derart verschlimmert worden, daß er nun aus sich allein gar Nichts Gutes mehr wollen oder thun könne ohne die Gnade Gottes. Zwei Dinge wenigstens, meinten sie, müßten für die freie Kraft des Willens allein in Anspruch genommen werden, nämlich der Anfang des Glaubens und das Ausharren im Guten bis zum Ende. Der Anfang des Glaubens ist also nach ihrer Ansicht keineswegs wesentlich durch die göttliche Gnade bedingt, und ebenso ist die Beharrlichkeit im Guten bis zum Ende nicht ein Gnadengeschenk Gottes, sondern vielmehr ausschließlich eine That des freien Willens des Menschen. Demgemäß ist die Gnade nur nothwendig, für's Erste um den Glauben zu mehren und zur Vollendung zu leiten, und für's Zweite um den Glauben in guten Werken zur Offenbarung zu bringen. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß diese Gnade zur Ausübung des Guten wiederum als ein Verdienst des Glaubens zu betrachten ist. Denn dadurch, daß der Mensch sich mit freiem Willen dem Glauben hingibt, verdient er

einerseits die Gnade der Vermehrung des Glaubens, und andererseits jene Gnade, welche zur Vollbringung guter Werke erforderlich ist[1]).

14. In etwas abweichender Weise legt Cassianus den Inhalt der semipelagianischen Lehre dar, ohne doch den Grundgedanken derselben zu alteriren. Die Initiative zum Guten, lehrt er, kann sowohl von der göttlichen Gnade, als vom freien Willen ausgehen. Bisweilen geschieht es nämlich, daß Gott uns ohne, ja wider unsern Willen (nolentes invitosque) durch seine Gnade zum Guten und zum Heile hinbewegt, und dann erweist er sich wahrhaft als unsern Retter und Erlöser[2]). Bisweilen dagegen ist es der Mensch selbst, der aus eigenem Entschlusse und aus eigener Kraft dem Guten sich zuwendet, wobei dann freilich nachträglich auch die göttliche Gnade das Ihrige thun muß, um das gute Werk in ihm zur Vollendung zu bringen[3]). Und diese fehlt dem guten Willen nie[4]). So allein, meint Cassian, lassen sich die verschiedenartigen Aussprüche der heiligen Schrift über Gnade und Freiheit in Harmonie bringen, wenn man die Initiative zum Heile bei dem einen Menschen der göttlichen Gnade, bei dem anderen dem freien Willen zutheilt. Sowie man ausschließlich die eine oder die andere dieser beiden Möglichkeiten festhält, muß man sich nothwendig in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Schreibt man den Anfang des Guten ausschließlich der göttlichen Gnade zu: wie wird man dann noch mit der Geschichte der Bekehrung des Zachäus oder des Missethäters am Kreuze zurechtkommen? Schreibt man dagegen den Anfang des Guten ausschließlich dem freien Willen zu: wie will man dann die Bekehrungsgeschichte des heil. Paulus oder des Evangelisten Mathäus erklären? Nur dadurch, daß man beide Fälle zugleich gelten läßt, kann man all die auftauchenden Schwierigkeiten beseitigen und zugleich die kirchliche Regel, welche Gnade und Freiheit zugleich aufrecht erhalten wissen will, wahren[5]).

15. Eine Prädestination zum Guten gibt es nach den Semipelagianern nicht, sondern nur eine Prädestination zum Heil, und diese ist bedingt durch die Voraussicht des Glaubens und der guten Werke der Auserwählten[6]).

---

1) Epp. Hilarii et Prosperi ad Augustinum (unter den Epp. Augustini) Ep. 225 u. 226. Aug. De praedest. Sanct. c. 2, n. 3.

2) Cassian. Coll. Patrum, l. 13, c. 13.

3) Ib. l. 13, c. 9. Etiam suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus potest extendi, semper vere indiget adjuvari. Nec enim cum voluerit quis, sanitate perfruitur, aut de aegritudinis morbo pro arbitrii sui desiderio liberatur.

4) Ib. l. 13, c. 8. Cum Deus in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim et confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit, vel nostro conatu viderit emersisse.

5) Ib. Coll. 13, c. 11.

6) Ep. Prosp. ad Aug. (Ep. 225) n. 3. Qui autem credituri sunt (dicunt Semipelagiani), quive in ea fide, quae deinceps per gratiam Dei sit juvanda, mansuri sunt, praescisse ante constitutionem mundi Deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos dignos futuros electione, et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit.

Würde man die Prädestination von dieser Voraussicht nicht abhängig sein lassen, dann müßte dadurch die ganze Kraft des kirchlichen Lehramtes gelähmt werden[1]). Deshalb wird das Evangelium auch nur jenen Menschen verkündet, bei denen es nach der Voraussicht Gottes Glauben finden wird[2]). Christus ist allerdings für alle Menschen gestorben; wenn dennoch so Viele nicht zum Glauben gelangen, so rührt dies daher, daß Gott voraussieht, es werde ihnen der Glaube doch nicht zum Nutzen gereichen[3]). Das Analoge gilt von den Neugeborenen, die ohne Taufe sterben. Sie verlieren die ewige Seligkeit nicht deshalb, weil sie dazu nicht prädestinirt sind, sondern sie werden derselben beraubt wegen der bösen Handlungen, welche sie, wie Gott voraussieht, unfehlbar vollbracht hätten, wenn sie am Leben geblieben wären. Wenn sie also gleich das Böse nicht wirklich gethan haben, so werden sie doch dafür gestraft, weil sie es gewiß gethan hätten, wenn ihnen die Möglichkeit hiezu nicht durch ihren frühzeitigen Tod wäre abgeschnitten worden[4]).

16. Ganz gewiß! Der Semipelagianismus ist, wie sein Name es ausdrückt, eine Halbheit; er ermangelt eines festen Princips. Seine Lehrsätze sind willkürlich zusammengewürfelt, ohne daß ein einheitliches Princip sie zusammenhielte und zu einem in sich geschlossenen, consequenten Ganzen zusammenfügte. Daß gerade der Anfang des Glaubens und das Ausharren im Guten bis zum Ende Sache des freien Willens allein sein, während das gute Werk eine zuvorkommende Gnade fordern soll: dafür läßt sich nicht der mindeste innere Grund angeben: es ist eine ganz willkürliche Annahme. Es fehlt eben auch bei den Semipelagianern die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, und wo diese fehlt, da läßt sich keine richtige Einsicht in das sittliche Leben des Menschen mehr gewinnen. Mag man thun, was man will, man wird es nicht weiter bringen, als zu einer Summe von innerlich unzusammenhängenden, willkürlichen Lehrmeinungen. Zum naturalistischen Standpunkte passen weder Erlösung, noch Gnade; man muß sie beide fallen lassen; sie mit einander zu vereinbaren, ist einfach unmöglich. Will man letzteres dennoch, dann kann es auch sonst ohne höchst sonderbare Lehrmeinungen nicht abgehen. Wenn man z. B. die semipelagianische Behauptung hört, daß die Kinder, welche ohne die Taufe sterben, wegen der Sünden, die sie gethan hätten, wenn sie am Leben geblieben wären, verdammt werden: dann ist das denn doch eine Annahme, die jedes menschliche Gefühl beleidigt, und für den gesunden Menschenverstand geradezu unerträglich ist. Der Semipelagianismus ist vom philosophisch-speculativen Standpunkte aus noch schärfer zu verurtheilen, als der Pelagianismus, weil ihm die Einheit des Gedankens in noch höherem Grade abgeht, als diesem, und weil er in seinen Behauptungen noch willkürlicher verfährt, als wir dieses beim Pelagianismus gefunden haben.

17. Wir können unsere Betrachtungen über den Semipelagianismus

---

1) Ep. Hilar. ad. Aug. (Ep. 226) n. 2. — 2) Ib. l. c. n. 3. — 3) Ep. Prosp. ad. Aug. n. 6.
4) Ib. l. c. n. 5.

nicht schließen, ohne vorher noch auf eine eigenartige Ansicht über das Wesen der menschlichen Seele aufmerksam gemacht zu haben, zu welcher sich die beiden Semipelagianer Faustus und Gennadius bekannten. Sie behaupteten nämlich, Gottes Substanz allein sei unkörperlich; alles Geschöpfliche dagegen, also auch die Engel und die Seelen der Menschen seien körperlicher Natur [1]). Allerdings seien die Engel und die Menschenseelen ihrer Substanz nach von feinerer Qualität, als andere Körper; aber desungeachtet hörten sie nicht auf, körperlich zu sein [2]). Gott könne überhaupt nur Körperliches schaffen; wäre ein Geschöpf unkörperlich, dann müsse es Gott gleich sein [3]). — Mit der semipelagianischen Doktrin als solcher hängt diese Ansicht von der Natur der Menschenseele offenbar nicht zusammen, wir müssen sie daher als eine Privatmeinung der genannten zwei Semipelagianer betrachten.

18. Nachdem wir im Bisherigen ein Bild entworfen haben von den Häresien dieser Zeit, können wir nun auf den Entwickelungsgang der christlichen Philosophie, wie er sich innerhalb der Kirche im Gegensatze zu jenen häretischen Lehrmeinungen gestaltet hat, übergehen.

Die christlichen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller.

I. Griechische Kirchenväter.

1. Athanasius der Große.

1. Die Reihe der griechischen Kirchenväter dieser Zeit eröffnet Athanasius der Große. Zu Alexandrien im Jahre 296 von vornehmen christlichen Eltern geboren, zeigte Athanasius schon frühzeitig ausgezeichnete Gaben, welche durch eifriges Studium entwickelt wurden. Der damalige Bischof Alexander ließ sich die Erziehung des jungen Athanasius sehr angelegen sein, machte ihn dann zu seinem Geheimschreiber, und weihte ihn i. J. 319 zum Diakon. Von da an war und blieb er gleichsam die rechte Hand dieses Bischofes. Die Verfolgungen des Diokletian und Galerius hatten schon in der Kindheit den Glaubensmuth des Athanasius gestählt, und durch den Umgang mit dem heil. Antonius, dem Einsiedler, hatte er sich den Geist einer lauteren Ascese ange-

1) Faustus Rheg. ep. 3, p. 841. (ed Migne.)

2) Ib. l. c. Licet enim pronuntiemus nonnullas spirituales esse naturas, ut sunt angeli, archangeli, caeteraeque virtutes, ipsa quoque anima nostra vel certe aër iste subtilis: tamen incorporeae nullatenus aestimandae sunt. Habent enim secundum se corpus, quo subsistunt, licet multo et incomparabiliter tenuius, quam nostra sunt corpora.

3) Ib. p. 844.

eignet. Zu tiefem, unerschütterlichem Glauben und zu gründlicher Gelehrsamkeit kamen als weitere Geistes- und Herzensvorzüge des Heiligen die Gabe einer scharfen Dialektik, eine große praktische Gewandtheit, die verwickeltsten Verhältnisse zu durchschauen, und ein liebenswürdiger Charakter, durch den er sich viele Freunde erwarb.

2. Als i. J. 320 der Arianismus auftauchte, trat er ihm mit aller Energie entgegen, stand seinem Bischofe Alexander, als er i. J. 321 auf der Provinzialsynode zu Alexandrien die gedachte Häresie verurtheilte, treu zur Seite, und wurde deshalb später i. J. 325 von diesem zu dem Concil von Nicäa beigezogen, wo er sich als den geistreichsten und gewandtesten Gegner des Arius und seiner Lehre erwies, und daher den Haß aller offenen und geheimen Anhänger dieser Häresie sich zuzog. Als Bischof Alexander i. J. 328 gestorben war, kam bald nach Ostern „das gesammte Volk der katholischen Kirche (im alexandrinischen Patriarchate) einmüthig, wie Ein Leib und Eine Seele zusammen, und rief, dem Wunsche des sterbenden Alexander entsprechend, wiederholt und gewaltig aus, Athanasius solle Bischof sein.“ Nur mit Widerstreben nahm Athanasius die bischöfliche Würde an.

3. Da Athanasius als Bischof seinen Kampf gegen den Arianismus fortsetzte, und die Wiederaufnahme des Arius in die Kirchengemeinschaft, die von ihm verlangt wurde, verweigerte, so boten die Arianer in Verbindung mit den schismatischen Meletianern Alles auf, um ihn zu stürzen, und brachten zu diesem Zwecke auf der Synode von Tyrus (335) sogar infamirende Anschuldigungen gegen ihn vor, unter andern die Anschuldigung des Mordes, der Zauberei und der Unzucht. Obgleich sie glänzend widerlegt wurden, so brachten sie es doch dahin, daß Athanasius auf der gedachten Synode verurtheilt, seiner Würde entsetzt, und von Kaiser Constantin, der in ihm das Haupthinderniß für den von ihm gewünschten kirchlichen Frieden sah, nach Trier verbannt wurde, wo er jedoch bei dem dortigen Bischofe Maximus freundliche und ehrenvolle Aufnahme fand.

4. Nach dem Tode Constantins konnte Athanasius zwar wieder auf seinen bischöflichen Stuhl zurückkehren; aber bald begannen die Intriguen der Arianer, die an dem Kaiser Constantius einen eifrigen Vertreter ihrer Sache erhalten hatten, neuerdings, und Athanasius wurde auf einer Synode zu Antiochien i. J. 339 zum zweiten Male abgesetzt. Der Präfekt Philagrius vertrieb ihn mit Waffengewalt von seinem Sitze, und setzte seinen Landsmann Georg der Cappadozier an dessen Stelle, welcher nun die alexandrinische Kirche furchtbar verwüstete. Athanasius flüchtete sich nach Rom, wo er vom Papste Julius ehrenvoll aufgenommen wurde. Der Papst trat in einem herrlichen Schreiben für die Unschuld des Athanasius ein, und dasselbe geschah durch die Synode von Sardica (343). Aber erst nach mehr als sechsjähriger Abwesenheit konnte er wieder nach Alexandrien zurückkehren, wo er von dem Volke mit Jubel empfangen wurde.

5. Doch auch jetzt ließen ihn seine Verfolger nicht in Ruhe. Als der arianisch gesinnte Constantius i. J. 350 Alleinherrscher geworden, brachten sie

diesen gegen Athanasius unter dem Vorwande, er habe sich bei der Empörung des Magnentius gegen Constantius auf die Seite des ersteren geschlagen, in Wuth, so daß er dessen Verderben beschloß. Durch terroristischen Druck brachte er es dahin, daß auf der großen Synode von Mailand (355) Athanasius verurtheilt wurde, nachdem schon vorher auf der Synode von Arles (353) das Vorspiel hiezu war gegeben worden. Auf seinen Befehl umringte dann der Statthalter Syrian mit 5000 Soldaten während eines nächtlichen Gottesdienstes die Kirche, um Athanasius zu verhaften. Dieser entkam jedoch wie durch ein Wunder im Gedränge des Volkes, und flüchtete sich in die ägyptische Wüste, während der Arianer Georg mit bewaffneter Macht sich des bischöflichen Stuhles bemächtigte, und nun die Kirche Aegyptens der Schauplatz furchtbarer Greuel wurde. Erst als Julian der Abtrünnige i. J. 362 den Thron bestieg, und die verbannten Bischöfe zurückrief, weil er dadurch die Verwirrung in der Kirche zu vergrößern und damit dem Heidenthum zu nützen hoffte, konnte auch Athanasius wieder nach Alexandrien zurückkehren.

6. Aber bald fiel er auch bei Julian in Ungnade. Man hatte letzterem vorgestellt, daß in kurzer Zeit keine Verehrer der Götter mehr vorhanden sein würden, wenn Athanasius in Alexandrien bliebe. Demgemäß wurde er von Julian als „Feind der Götter" neuerdings aus Alexandrien vertrieben; ja Julian soll insgeheim sogar den Tod des Athanasius beschlossen haben. Durch eine List entkam aber letzterer glücklich in einem Nachen den ihn verfolgenden Häschern, und flüchtete sich in die Thebais, von wo aus er weiter für seine Heerde thätig war. Nachdem jedoch Julian im Kampfe gegen die Perser (363) gefallen war, erhielt Athanasius an dessen Nachfolger Jovinian einen freundlichen Beschützer. Er konnte nun ungefährdet nach Alexandrien zurückkehren und nicht nur sein bischöfliches Amt wieder ungestört verwalten, sondern erfreute sich auch mancher Auszeichnungen von Seiten des Kaisers.

7. Leider lebte Jovinian nur bis zum Jahre 364, und da sein Nachfolger Valentinian seinen arianisch gesinnten Bruder Valens für den Orient als Regenten annahm, so wurde unter diesem Athanasius zum fünften Male von seinem Sitze vertrieben. Dieses Mal verbarg er sich in der Nähe der Stadt auf einem Landgute, zeitweise in der Grabstätte seiner Familie. Doch bald brach unter den Gläubigen in Alexandrien eine heftige Bewegung aus, so daß Valens sich gezwungen sah, den Verbannten schon nach vier Monaten zurückzurufen. Von da an konnte der treue Streiter des Herrn in Frieden seiner Gemeinde vorstehen bis zu seinem Tode. Noch in seinem höchsten Alter bewahrte er die frische Kraft der Jugend, mit der er unablässig die Wahrheit vertheidigte und den Irrthum bekämpfte. Ein Jahr vor seinem Tode widerlegte er noch die Lehren der Apollinaristen über die Person Christi. Siegreich über alle seine Feinde sah er noch vor seinem Tode den Arianismus hinwelken. Er starb i. J. 373. Im Hinblick auf seine großartige Wirksamkeit erhielt er den Beinamen „der Große", und „Vater der Orthodoxie". Und in der That, er war einer der größten Männer aller Zeiten, ein glänzender Vorkämpfer und Heros unter den Streitern der Kirche.

8. Groß wie in seinem Leben und in seinem bischöflichen Wirken ist Athanasius auch in seinen Schriften, deren er ungeachtet seines vielbewegten Lebens viele verfaßt hat. Sie beziehen sich theils auf seine persönliche Stellung und seine persönlichen Schicksale, theils auf die großen theologischen und kirchlichen Fragen und Angelegenheiten seiner Zeit. Sie lassen sich ausscheiden in apologetische, dogmatisch-polemische, historische, exegetische und moralische Schriften. Da wir es hier nur mit der speculativ-philosophischen Lehrstellung des heil. Athanasius zu thun haben, so führen wir im Folgenden nur jene seiner Schriften auf, in welchen das speculativ-philosophische Moment vorzugsweise vertreten ist. Dazu gehören:

a) Die Schrift „gegen die Heiden" (λογος καϑ' Ἑλληνας — Oratio adv. gentes) in 47 Kapiteln, eine kräftige und geistreiche Vertheidigung des Christenthums gegen das Heidenthum, schon i. J. 319, als Athanasius zum Diakon geweiht wurde, verfaßt. Es wird der Ursprung des Heidenthums aus dem Abfalle des Menschen von Gott erklärt und seine Verwerflichkeit allseitig und ausführlich dargethan. Es wird ferner auch der Beweis geführt für die Existenz Eines Gottes, sowie die Allmacht, Güte und Weisheit des Logos erwiesen.

b) „Von der Menschwerdung des Logos" (λογος περι της ἐνανϑρωπησεως λογου — Oratio de incarnatione Verbi), gewissermaßen die Fortsetzung des erstgenannten Werkes und bald nach diesem geschrieben. Es wird darin die Erlösung der Menschen durch den Sohn Gottes gegen die Einwendungen der Juden und Heiden vertheidigt. Aus dem Werke des Kreuzes selbst wird bewiesen, daß der Gekreuzigte Gott und Sohn Gottes sei. Es liegt hier der erste Versuch einer wissenschaftlichen Construktion des gesammten Christenthums und der wichtigsten Momente im Leben Christi vor.

c) „Vier Reden gegen die Arianer" (λογοι δ' κατ' Ἀρειανων — Orationes IV adv. Arianos), von Athanasius während seines Aufenthaltes in der Wüste verfaßt. Sie handeln von der Gottheit des Logos und von der göttlichen Trinität. In der ersten Rede beweist Athanasius aus der heiligen Schrift und aus speculativen Gesichtspunkten, daß der Sohn Gottes ewig aus dem Wesen des Vaters erzeugt und unveränderlich wie dieser sei. Die zweite ist gegen die Beweisführung der Arianer für ihre Ansicht gerichtet. Die dritte erläutert die Worte des Herrn: „Ich im Vater und der Vater in mir." Die vierte endlich verbreitet sich über das Verhältniß des Vaters zum Sohne, und widerlegt irrige Auffassungen des letzteren.

d) „Ueber die Menschwerdung unsers Herrn Jesus Christus gegen Apollinaris" (περι σαρκωσεως του κυριου ἡμων Ἰησ. Χρ. κατ' Ἀπολλιναριον — De incarnatione dom. n. J. Chr. contra Apollinarium), wie schon oben angedeutet, die letzte, aber auch eine der berühmtesten Schriften des Athanasius.

9. Manche unter den Heiden, so sagt Athanasius in seiner Schrift gegen die Heiden, sind der Ansicht gewesen, das Böse sei etwas Reales, eine Substanz. Aber das ist ein Irrthum. Wer solches behauptet, der muß entweder annehmen, daß Gott nicht der Schöpfer alles Seienden sei, weil das Böse als Substanz für sich und aus sich allein existiren würde, oder er müßte sagen, daß Gott der Urheber des Bösen sei, daß Gott diese böse Substanz geschaffen habe. Das eine aber ist so widersinnig wie das andere[1]). Andere, wie die Häretiker (die Manichäer) haben zwei Götter angenommen, von denen der

1) Oratio contra gentes, n. 6. (ed. Migne.)

eine der Urheber des Guten, der andere der Urheber des Bösen sei. Aber auch das ist absurd. Denn ein gutes und ein böses Princip können nicht zugleich sein, da eines das andere aufhebt. Es müßte also ein drittes Princip angenommen werden, welches beide von einander trennt, und sie hindert daran, daß das eine das andere zerstöre. Dieses dritte Princip müßte dann erst als Gott betrachtet werden. Aber welcher Natur wäre dann dieses dritte Princip? Diese Frage ist unlösbar. Es wäre entweder weder gut noch bös, oder es wäre gut und bös zugleich. Keine von beiden Alternativen ist aber denkbar [1]). Das Böse kann somit nicht etwas Ursprüngliches sein; sein Ursprung ist vielmehr auf den Menschen zurückzuführen [2]).

10. Gott der Schöpfer nämlich, welcher alles Sein und alle menschliche Erkenntnißkraft übersteigt, hat in seiner unendlichen Güte durch sein Wort das Menschengeschlecht nach seinem eigenen Bilde geschaffen, und es dadurch befähigt, die Natur der Dinge zu erkennen und zu betrachten, und damit zur Erkenntniß und zur Betrachtung Gottes als des Urhebers der Dinge sich zu erheben. Der Mensch hätte in diesem Zustande verbleiben, er hätte sein Sinnen und Denken nie von Gott abwenden, sondern mit und in Gott gleichsam in familiärer Weise fortleben sollen. So wäre er glücklich gewesen; der Tod hätte ihn nicht berührt [3]). Darum sagt denn auch Moses, daß Gott den ersten Menschen in das Paradies gesetzt habe, worunter bildlich jenes selige Leben, welches aus der Erkenntniß und Betrachtung Gottes entsprang, ausgedrückt werden sollte [4]).

11. Aber die Menschen verharrten nicht in der Betrachtung Gottes und der himmlischen Dinge, sondern sie wendeten sich davon ab, und kehrten, schwach und träge, wie sie waren, ihren Blick demjenigen zu, was ihnen näher lag: dem Leibe und den Sinnen des Leibes. Statt zu Gott hinauf zu schauen, gefielen sie sich darin, sich selbst zu betrachten und dem Sinnlichen sich hinzugeben. So versanken sie in die Sinnlichkeit; die höhere Erkenntniß ging ihnen verloren, und in Folge dessen geriethen sie unter die Herrschaft der sinnlichen Begierden und befleckten sich nun mit allen Ausschweifungen [5]).

---

1) Ib. n. 7.

2) Ib. n. 2. Ἐξ ἀρχης μεν οὐκ ἠν κακια· .... ἀνθρωποι δε ταυτην ὑστερον ἐπινοειν ἠρξαντο.

3) Ib. n. 2. Ὁ μεν γαρ του παντος δημιουργος και παμβασιλευς Θεος, ὁ ὑπερεκεινα πασης οὐσιας και ἀνθρωπινης ἐπινοιας ὑπαρχων, ἁτε δη ἀγοθος και ὑπερκαλος ὠν, δια του ἰδιου Λογου και Σωτηρος ἡμων Ἰησου Χριστου το ἀνθρωπινον γενος κατ' ἰδιον εἰκονα πεποιηκε· και των ὀντων αὐτον θεωρητην και ἐπιστημονα δια της προς αὐτον ὁμοιωσεως κατεσκευασε, δους αὐτῳ και της ἰδιας ἀϊδιοτητος ἐπινοιαν και γνωσιν, ἱνα, την ταυτοτητα σωζων, μητε της περι Θεου φαντασιας ποτε ἀποστῃ μητε της των ἁγιων συζησεως ἀποπηδησῃ, ἀλλ' ἐχων την του δεδωκοτος χαριν, ἐχων και την ἰδιαν ἐκ του πατρικου Λογου δυναμιν, ἀγαλληται και συνομιλῃ τῳ Θειῳ, ζων τον ἀπημονα και μακαριαν ὀντως τον ἀθανατον βιον.

4) Ib. l. c.

5) Ib. n. 3. Οἱ δε ἀνθρωποι, κατολιγωρησαντες των κρειττονων και ὀκνησαντες περι την τουτων καταληψιν, τα ἐγγυτερω μαλλον ἑαυτων ἐζητησαν. Ἐγγυτερα δε τουτοις ἠν

Da sie sahen, daß der sinnliche Genuß ihre sinnlichen Neigungen befriedige und in dieser Beziehung für sie ein Gut sei, so hielten sie diesen sinnlichen Genuß für das wahre und höchste Gut, und ihr ganzes Streben ging nun dahin, sich diesen sinnlichen Genuß zu bereiten[1]. So mißbrauchten sie alle Kräfte des Leibes und der Seele zur Befriedigung ihrer Begierden, und kannten nichts Höheres mehr, als dem sinnlichen Genuß nachzujagen[2]. Das und das allein ist der Ursprung des Bösen.

12. Auf diesen Abfall von Gott ist nun aber auch der heidnische Polytheismus und der ganze heidnische Göttercult zurückzuführen. Als nämlich die Menschen von dem Göttlichen sich abgewendet, und uneingedenk, daß sie nach Gottes Bilde geschaffen seien, dem Körperlichen und Sinnlichen sich zugekehrt hatten, da verloren sie sich auch bald in die Ansicht, daß überhaupt nur Körperliches existire. So kam es denn, daß sie auch den Gottesbegriff auf körperliche Wesen übertrugen, daß sie körperliche und sichtbare Wesen als Götter betrachteten und als solche verehrten[3]. Wie derjenige, welcher in einer Tiefe sich befindet, wohin das Licht der Sonne nicht mehr hindringt, zuletzt zu der Ansicht kommen muß, daß weiter gar nichts existire, als was in dieser dunklen Tiefe ihm entgegentritt, so haben auch die Menschen, nachdem sie in die Tiefen der Sinnlichkeit und des Lasters versunken waren, geglaubt, es gebe gar nichts Anderes, als Körperliches und Sinnliches, und haben demgemäß aus dem Sinnlichen und Körperlichen sich Götter geschaffen[4]. Die erste und ursprüngliche Ursache der heidnischen Idololatrie ist also der Abfall der Menschen von Gott — das Böse[5].

13. Nachdem nun aber einmal die Menschen auf die schiefe Ebene des Götzendienstes gerathen waren, ging es mit ihnen in der gedachten Beziehung von Stufe zu Stufe abwärts. Zuerst vergötterten sie den Himmel, Sonne, Mond und Gestirne und erwiesen ihnen göttliche Ehre. Von diesem Gestirndienst gingen sie aber bald zum Elementencultus fort, und beteten den Aether, die Luft, das Feuer an. Dann kamen Menschen an die Reihe, lebende und verstorbene. Diese wurden unter die Götter versetzt und genossen nun göttliche Verehrung. Nicht genug. Selbst bis zu Thieren, Steinen, Bäumen, Flüssen u. dgl. stieg man herab. Auch sie wurden vergöttert und ihnen göttliche Ehren zudecretirt. Ja man ging noch weiter. Man schuf sich Idole, in welchen die menschliche mit der thierischen Gestalt sich vermengte, wie denn z. B. bei den Aegyptern Idole im Gebrauche waren, welche zwar

---

το σωμα και αἱ τουτου αἰσθησεις. Ὁθεν των μεν νοητων ἀπεστησαν ἑαυτων τον νουν, ἑαυτους δε κατανοειν ἠρξαντο. Ἑαυτους δε κατανοουντες και του τε σωματος και των ἀλλων αἰσθητων ἀντιλαμβανομενοι, και ὡς ἐν ἰδιοις ἀπατωμενοι, εἰς ἑαυτων ἐπιθυμιαν ἐπεσαν, τα ἰδια προτιμησαντες της προς τα θεια θεωριας· ἐνδιατριψαντες δε τουτοις, και των ἐγγυτερω μη ἀποστηναι θελοντες, ταις μεν του σωματος ἡδοναις συνεκλεισαν ἑαυτων την ψυχην τεταραγμενην και πεφυρμενην πασαις ἐπιθυμιαις· τελεον δε ἐπελαθοντο της ἐξ ἀρχης αὐτων παρα Θεου δυναμεως.

1) Ib. n. 4. — 2) Ib. n. 4. n. 5. — 3) Ib. n. 8. — 4) Ib. l. c.

5) Ib. l. c. Προηγειται τοινυν αἰτια της εἰδωλολατρειας ἡ κακια.

einen Menschen vorstellten, aber so, daß diese Gestalten den Kopf eines Hundes, eines Pferdes, eines Esels hatten. Endlich sanken die Menschen bis zur niedrigsten Stufe des Götzendienstes herab, darin bestehend, daß das Laster, die Ausschweifung selbst vergöttert und in Gestalt gewisser Persönlichkeiten göttlich verehrt wurde, wie ja z. B. der Amor und die Venus nur als Repräsentanten der sinnlichen Liebe mit allen ihren Ausschreifungen galten[1]).

14. An diese Götter knüpften sich dann die mythologischen Fabeln an, die zum größten Theile von der Art sind, daß sie die Götter nicht als Götter, sondern als ganz unsittliche, elende und verächtliche Persönlichkeiten erscheinen lassen, die, theilweise wenigstens, den gröbsten sinnlichen Ausschweifungen ergeben sind[2]). Man sollte glauben, die mythologischen Erzählungen seien von ihren Urhebern ohne und wider ihren Willen zusammengedichtet worden, um aller Welt klar zu machen, daß die Persönlichkeiten, von denen solche Dinge erzählt werden, keine Götter, sondern verworfene Menschen seien[3]). Dazu kommt dann die Beschaffenheit des Cultus, der diesen Göttern geleistet wurde. Bei manchen Völkern, wie z. B. bei den Phöniciern, wurden geschlechtliche Ausschweifungen geradezu mit in den Göttercult aufgenommen, und es galt die Selbstpreisgebung der Weiber als Act der Verehrung jener Göttin, deren Verehrung sie sich widmeten[4]).

15. Wie vernunftwidrig und verwerflich ist also dieser heidnische Religionswahn! Einen Stein in seinem natürlichen Zustande tritt man mit Füßen; ist aber ein Götterbild daraus gemeißelt, dann betet man den also geformten Stein an! Was kann der Stein dafür, daß er zur Statue gemeißelt wird? Sollte man nicht eher den Künstler verehren, der den Stein gemeißelt hat[5])? Man sagt, durch die Götterbilder kommen die Götter oder überhaupt überirdische Mächte zu uns, und geben uns auf unsere Fragen Antwort[6]). Aber wozu brauchen die Götter oder überirdischen Mächte Bilder, um zu uns zu kommen? Und warum verehrt man diese Bilder doch als Götter, obgleich sie nur Werkzeuge sein sollen, durch welche die Götter zu uns reden[7])? Nimmt man noch dazu, daß verschiedene Völker verschiedene Götter verehren, daß also für die einen diese, für die anderen jene Götter existiren, so springt die Absurdität des heidnischen Götterwahnes derart in die Augen, daß man blind sein müsse, wenn man selbe nicht erkennen sollte[8]).

16. Manche weise Männer unter den Heiden haben allerdings das Vernunftwidrige dieses heidnischen Götterwahnes eingesehen und haben ihn deshalb in der üblichen Form preisgegeben. Aber sie wollten ihm doch von anderer Seite her eine vernünftige Seite abgewinnen. Sie sagten nämlich, die Welt als Ganzes genommen sei Gott, und ebendeshalb könnten und müßten auch die Theile der Welt göttlich verehrt werden. Aber offenbar ist hier die gemachte Voraussetzung falsch. Die Welt als Ganzes genommen, kann nicht

---

1) Ib. n. 9. — 2) Ib. n. 9. — 3) Ib. n. 17. — 4) Ib. n. 26. — 5) Ib. n. 13.
6) Ib. n. 19. — 7) Ib. n. 21. — 8) Ib. n. 23. 24.

Gott sein. Es steht diese Auffassung mit dem Gottesbegriff in grellem Widerspruch. Die Welt besteht nämlich aus vielen und verschiedenen Theilen, und kann in diese aufgelöst werden. Gott aber schließt seinem Begriffe nach alle Zusammensetzung aus Theilen aus, und folglich auch jede Möglichkeit einer Auflösung in Theile. Gott ist weder Ganzes, noch Theil, — diese Begriffe sind auf ihn gar nicht anwendbar. Gott ist der Urheber der Welt und ihrer Theile; aber er ist nicht selbst die Welt und ihre Theile[1]).

17. Nach Abweisung und Widerlegung des heidnischen Götterwahnes geht dann Athanasius über zur Lehre von dem wahren Gotte. Hier geht er von dem Satze aus, daß wir, um den wahren Gott zu erkennen, eigentlich nichts anderes nothwendig haben, als uns selbst. Wir brauchen den Weg, auf welchem wir zu Gott gelangen, nicht außer uns zu suchen; wir finden ihn in uns selbst vor. Der Ausgangspunkt für die Erkenntniß Gottes ist unsere eigene, mit Vernunft ausgestattete Seele. Denn mit unserer Vernunft vermögen wir Gott zu erkennen und zu betrachten[2]). Und dies zwar deshalb, weil unsere Seele durch das göttliche Wort nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Aus diesem Bilde können wir denjenigen erkennen und erschließen, dessen Bild es ist. Und deshalb war auch der erste Mensch der Erkenntniß Gottes aus dem gedachten Bilde theilhaftig geworden, und er wäre dieser Erkenntniß nicht verlurstig gegangen, wenn er nicht frei von Gott sich abgewendet hätte[3]).

18. Freilich, damit wir diesen Weg zur Erkenntniß Gottes einschlagen und auf ihm zum Ziele zu gelangen vermögen, ist es erforderlich, daß wir von der Sünde uns reinigen, daß wir über die Sinnlichkeit, über die sinnlichen Begierden uns erheben, daß wir alle Makeln, welche unserer Seele aus der Sinnlichkeit anhaften, abwaschen und in voller Reinheit uns Gott darstellen. Es muß das Bild Gottes in uns wieder hervorleuchten in jenem Glanze und in jener Reinheit, worin es ursprünglich geleuchtet hat; dann und nur dann können wir in diesem Bilde den wieder erkennen, welcher ursprünglich dieses Bild dem Menschen eingepflanzt hat, dann und nur dann sehen wir in diesem Bilde wie in einem Spiegel das Wort, das Gleichbild des Vaters, und erkennen dann durch dieses Wort auch den Vater[4]). Die sitt-

---

1) Ib. n. 28.

2) Ib. n. 30. Ἡ δε της ἀληθειας ὁδος προς τον ὀντως ὀντα Θεον ἑξει τον σκοπον. Προς δε την ταυτης γνωσιν και ἀκριβη καταληψιν οὐκ ἀλλων ἐστιν ἡμιν χρεια, ἀλλ' ἡμων αὐτων· οὐδ', ὡσπερ ἐστιν αὐτος ὁ Θεος ὑπερανω παντων, οὑτω και ἡ προς τουτον ὁδος πоῤῥωθεν ἡ ἐξωθεν ἡμων ἐστιν· ἀλλ' ἐν ἡμιν ἐστι, και ἀφ' ἡμων εὑρειν την ἀρχην δυνατον . . . . . Και εἰ τις ἀν ἐροιτο, τις ἀν εἰη αὑτη (ὁδος)· φημι δη την ἑκαστου ψυχην εἰναι, και την ἐν αὐτῃ νουν. Δι' αὐτου γαρ μονου δυναται Θεος θεωρεισθαι και νοεισθαι.

3) De incarnat. Verbi, n. 11.

4) Contra gent. n. 34. Δυνανται γαρ (οἱ ἀνθρωποι), ὡσπερ ἀπεστραφησαν τῃ διανοιᾳ τον Θεον, και τα οὐκ ὀντα ἀνεπλασαντο εἰς θεους, οὑτως ἀναβηναι τῳ νῳ της ψυχης, και παλιν ἐπιστρεψαι προς τον Θεον. Ἐπιστρεψαι δε δυνανται, ἐαν ὁν ἐνεδυσαντο ῥυπον πασης ἐπιθυμιας, ἀποθωνται, και τοσουτον ἀπονιψωνται, ἑως ἀν ἀποθωνται παν το συμβεβηκος ἀλλοτριον τῃ ψυχῃ, και μονην αὐτην ὡσπερ γεγονεν, ἀποδειξωσιν, ἱν' οὑτως

liche Reinheit und Heiligkeit ist somit die nothwendige Voraussetzung dazu, daß wir den oben bezeichneten Weg zur Erkenntniß Gottes einschlagen, und auf ihm zum Ziele gelangen können.

19. Aber es ist für den Menschen schwer, diesen Weg zur Erkenntniß Gottes zu beschreiten; denn er lebt nun einmal in dieser Welt; seine Seele ist daher den Einwirkungen der letzteren stets ausgesetzt; es gehört große Mühe und Anstrengung dazu, damit sie sich von der Außenwelt ganz loslöse und von sich aus zur Betrachtung Gottes sich erhebe. Darum ist nach Anordnung der gütigen Vorsehung dem Menschen noch ein anderer Weg eröffnet, auf welchem er zur Erkenntniß Gottes gelangen kann. Dieser hat seinen Ausgangspunkt in den sinnenfälligen Wesen, die um uns sich befinden, und deren Gesammtheit die sichtbare, sinnenfällige Welt ausmacht. Wenn der Mensch aus sich selbst Gott nicht finden oder wenigstens nur schwer finden konnte, so sollte er ihn doch wenigstens aus seinen sichtbaren Werken erkennen. Darum hat Gott durch sein Wort die Welt derart eingerichtet, daß er, weil er selbst von Natur aus unsichtbar ist, wenigstens aus seinen Werken erkannt werden könnte[1]).

20. In der That, wer kann den Himmel, die Sonne, den Mond, die Sterne, ihren verschiedenen und doch allseitig geordneten und in einander greifenden Lauf betrachten, ohne zu schließen, daß all das nicht von selbst sich fügt, daß vielmehr über den Gestirnen ein Gott waltet, der all das angeordnet hat und leitet[2]). Wenn wir sehen, wie allenthalben in der Welt Gegensätze walten, die geeigenschaftet sind, sich gegenseitig zu zerstören, daß aber doch alle diese Gegensätze in der waltenden Weltordnung sich gegenseitig vertragen, zu einem geordneten Ganzen verbunden sind, und einer den anderen bedingt und ergänzt: müssen wir da nicht nothwendig schließen, daß über all diesen Gegensätzen ein göttliches Princip stehe, wodurch sie sämmtlich zu einer harmonischen Einheit verbunden worden sind? Aus sich allein können sie unmöglich in diese Einheit sich zusammengefügt haben; im Gegentheile, sie hätten nothwendig mit einander in Conflikt kommen müssen, und es wäre nicht Ordnung, sondern allseitige Unordnung und gegenseitige Zerstörung das Resultat gewesen[3]).

21. Wenn wir uns eine Stadt denken, welche von vielen und verschie-

---

ἐν αὐτῃ θεωρησαι τον του Πατρος Λογον, καθ᾽ ὁν και γεγονασιν ἐξ ἀρχης, δυνηθωσι. Κατ᾽ εἰκονα γαρ Θεου πεποιηται και καθ᾽ ὁμοιωσιν γεγονεν. . . . Ὁθεν και ὁτε παντα τον ἐπιχυθεντα ῥυπον της ἁμαρτιας ἀφ᾽ ἑαυτης ἀποτιθεται, και μονον το κατ᾽ εἰκονα καθαρον φυλαττει, εἰκοτως, διαλαμπρυνθεντος τουτου, ὡς ἐν κατοπτρῳ θεωρει την εἰκονα του Πατρος τον Λογον, και ἐν αὐτῳ τον Πατερα, οὑ και ἐστιν εἰκων ὁ Σωτηρ, λογιζεται.

1) Ib. n. 35. Ἀγαθος γαρ οὐν και φιλανθρωπος ὁ Θεος, και κηδομενος των ὑπ᾽ αὐτου γενομενων ψυχων, ἐπειδη ἀορατος και ἀκαταληπτος ἐστι την φυσιν, ἐπεκεινα πασης γενητης οὐσιας ὑπαρχων, και δια τουτο ἐμελλε το ἀνθρωπινον γενος ἀτυχειν της περι αὐτου γνωσεως, τῳ τα μεν ἐξ οὐκ ὀντων εἰναι, τον δε ἀγενητον· τουτου ἑνεκεν την κτισιν οὑτω διεκοσμησε τῳ ἑαυτου Λογῳ ὁ Θεος, ἱν᾽ ἐπειδη την φυσιν ἐστιν ἀορατος, κἀν ἐκ των ἐργων γινωσκεσθαι δυνηθῃ τοις ἀνθρωποις. De incarn. Verbi n. 12.

2) C. gent. n. 35. — 3) Ib. n. 36. 37.

denen Menschen, von Reichen und Armen, von Männern und Frauen, von Jünglingen und Greisen u. s. w. bewohnt wird, in der aber doch Alles in der besten Harmonie sich befindet, keine Menschenklasse der anderen feindlich gegenübersteht, Alle vielmehr den Frieden bewahren und jeder in der Stellung, in welcher er sich befindet, seine Pflicht thut: dann müssen wir jedenfalls schließen, daß in dieser Stadt ein weiser, wohlgesinnter und gerechter Regent waltet, der Alles in die gedachte Harmonie gesetzt hat und in ihr erhält. Oder wenn wir im leiblichen Organismus eine Menge von vielen und verschiedenen Organen wahrnehmen, welche sämmtlich, jedes in seiner Weise, zum Besten des gesammten Organismus zusammenwirken, dann müssen wir nothwendig schließen auf eine Seele, welche alle diese Organe in harmonischer Einheit zusammenhält und regiert. So müssen wir denn auch aus der Ordnung und Harmonie der Welt auf die Existenz eines Gottes schließen, von dem diese Ordnung und Harmonie ausgeht[1]).

22. Aber nicht blos das Dasein Gottes können und müssen wir aus seinen Werken erschließen, sondern auch dessen Einheit. Es kann nur Einen Gott geben. Viele Götter sind keine Götter. Setzt man den Fall, daß die Welt von mehreren Göttern regiert werde, dann wäre eine einheitliche Regierung nicht denkbar. Denn jeder dieser Götter würde Alles für sich gleichsam in Beschlag nehmen, und somit der Regierung des anderen entgegenarbeiten[2]). Wo aber keine einheitliche Regierung, da ist auch keine einheitliche Ordnung möglich. Alles also würde in der Welt in Unordnung und Verwirrung sich auflösen. Eine einheitliche Ordnung ist nur unter der Voraussetzung eines einheitlichen Ordners denkbar[3]). Wenn wir eine Lyra mit mehreren Saiten von verschiedener Tonstufe derart spielen hören, daß alle Töne harmoniren und zu einem schönen Tonstücke sich vereinigen, dann wird Jedermann schließen müssen, daß nicht mehrere, sondern nur Ein Tonkünstler auf der Lyra spielt. So auch in unserem Falle[4]).

23. Ein Hauptbeweis für die Einheit Gottes ist ferner die Thatsache, daß nur Eine Welt existirt. Wären mehrere Götter, so müßten auch mehrere und verschiedene Welten existiren. Wollte man annehmen, daß mehrere Götter diese Eine Welt hervorgebracht haben, dann würde daraus nur Absurdes folgen. Denn man würde entweder annehmen müssen, daß keiner von diesen Göttern mächtig und kräftig genug war, für sich allein die Welt zu schaffen. So wären sie sämmtlich nicht allmächtig, weil einer auf den anderen angewiesen wäre, und darum auch keine Götter, weil die Allmacht zum Begriffe Gottes gehört. Oder man müßte sagen, daß zwar jeder dieser Götter für sich allein

---

1) Ib. n. 38.

2) Ib. n. 38. Ὥσπερ γαρ ἐλεγομεν την πολυθεοτητα ἀθεοτητα εἰναι, οὕτως ἀναγκη την πολυαρχιαν ἀναρχιαν εἰναι. Ἑκαστου γαρ την του ἑτερου ἀρχην ἀναιρουντος, οὐδεις ἐφαινετο λοιπον ὁ ἀρχων, ἀλλ' ἦν ἀναρχια παρα πασιν.

3) Ib. l. c. Ἐνθα δε μη ἐστιν ἀρχων, ἐκει παντως ἀταξια γινεται. Και ἐμπαλιν ἡ των πολλων και διαφορων μια ταξις και ὁμονοια ἑνα και τον ἀρχοντα δεικνυσι.

4) Ib. l. c.

im Stande gewesen wäre, die Welt zu schaffen, daß sie aber miteinander übereingekommen wären, in Gemeinschaft die Welt hervorzubringen. Aber eine solche Annahme ist doch zu sonderbar, als daß auf selbe im Ernste reflektirt werden könnte. Man müßte da auf den Gedanken kommen, daß keiner von der Weltschöpfung sich ausschließen wollte aus dem Grunde, damit er den anderen gegenüber nicht als minder mächtig erschiene. Jeder wäre demnach durch die Rivalität mit den Anderen zur Theilnahme an der Weltschöpfung bestimmt worden. Das ist einfach lächerlich. Nein, wie ein Schiff nur durch Einen Steuermann geleitet und im richtigen Curse gehalten werden kann, so kann auch die Welt nur von Einem Gotte geschaffen und regiert sein[1]).

24. Dieser Eine Gott nun, der die Welt geschaffen hat, erhält und regiert, ist keiner von den Göttern der Heiden; er ist vielmehr der Vater Christi, unseres Herrn und Erlösers. Aber da die Welt in allen ihren Theilen geordnet ist, und die Ordnung nur das Werk einer weisen Vernunft sein kann, so hat der ewige Vater die Welt geschaffen durch seine Vernunft, durch seine Weisheit, mit Einem Worte, durch seinen ewigen Logos. Auf diesen göttlichen Logos ist also zunächst und in erster Linie die allgemeine Ordnung in der Welt zurückzuführen, sofern zunächst die göttliche Vernunft es ist, welche Alles weise disponirt hat[2]). Dieses göttliche Wort, dieser göttliche Logos ist aber nicht zu fassen so, wie das menschliche Wort, das blos als ein vorübergehender Schall erscheint; der göttliche Logos ist vielmehr das persönliche Gleichbild des Vaters; er ist subsistentes Wort, also eine lebendige und wirksame Kraft, von allen geschöpflichen Wesen verschieden und über allen diesen persönlich waltend, sie alle zu einer Einheit zusammenordnend — mit Einem Worte: er ist der eingeborene Sohn Gottes[3]).

25. In Gott sind also zwei Personen anzuerkennen: der Vater und sein persönlicher Logos, der Sohn, das Gleichbild des Vaters. Der Sohn ist Eines Wesens mit dem Vater; er ist ihm ὁμοουσιος, ohne jedoch dadurch aufzuhören, eine von dem Vater verschiedene Person zu sein. Nicht die Monoousie, sondern die Homoousie beider ist anzuerkennen. Wer die Monoousie annimmt, verfällt in den Irrthum der Sabellianer, wer die Homoousie leugnet, in den der Arianer[4]). „Es sind also zwei, weil der Vater der Vater ist und nicht selbst

1) Ib. n. 39.

2) Ib. n. 40. Εἰ δε λογῳ και σοφιᾳ και ἐπιστημῃ συνεστηκε (το παν) και παντι κοσμῳ διακεκοσμηται· ἀναγκη τον ἐπικειμενον και διακοσμησαντα, τουτον οὐκ ἀλλον τινα ἠ Λογον εἰναι του Θεου.

3) Ib. l. c. Οὐχ οἱον ἐχει το λογικον γενος λογον τον ἐκ συλλαβων συγκειμενον, και ἐν ἀερι σημαινομενον· ἀλλα τον του ἀγαθου και Θεου των ὁλων ζωντα και ἐνεργη Θεον αὐτολογον λεγω, ὁς ἀλλος μεν ἐστι των γενητων και πασης της κτισεως, ἰδιος δε και μονος του ἀγαθου Πατρος ὑπαρχει Λογος, ὁς τοδε το παν διεκοσμησε και φωτιζει τῃ ἑαυτου προνοιᾳ. Ἀγαθου γαρ Πατρος ἀγαθος Λογος ὑπαρχων, αὐτος την των παντων διεκοσμησε διαταξιν, τα μεν ἐναντια τοις ἐναντιοις συναπτων, ἐκ τουτων δε μιαν διακοσμων ἁρμονιαν. n. 41. Ὁ δε Θεος ὠν ἐστι, και οὐ συνθετος· διο και ὁ τουτου Λογος ὠν ἐστι, και οὐ συνθετος· ἀλλ’ εἱς και μονογενης Θεος, ὁ και ἐκ Πατρος οἱα πηγης ἀγαθης ἀγαθος προελθων, τα παντα διακοσμει και συνεχει.

4) Expositio fidei n. 2.

der Sohn, und weil der Sohn der Sohn ist, und nicht selbst der Vater. Eine aber ist ihre Natur; denn der Erzeugte ist dem Erzeuger nicht unähnlich, da er sein Abbild ist, und da Alles, was der Vater, auch der Sohn hat. Daher ist der Sohn auch nicht ein „anderer Gott", da die Gottheit dieselbe ist. Wie das Licht und der Glanz zugleich und doch verschieden sind, so auch der Vater und der Sohn. Und weil sie also in dieser Weise Eins sind, und Eine ihre Gottheit, so wird das auch von dem Sohne ausgesagt, was vom Vater ausgesagt wird, mit Ausnahme der Vaterschaft [1]).

26. Dazu kommt endlich noch eine dritte Person in der Gottheit — der heilige Geist. Der heilige Geist ist ebensowenig ein κτισμα, ein geschaffenes Wesen, wie der Sohn. Es wäre gottlos, ihn als geschaffenes Wesen zu betrachten, denn die ganze heilige Schrift, die des alten und neuen Bundes, zählt ihn mit Vater und Sohn auf und verherrlicht ihn mit diesen, weil ihm dieselbe Gottheit und dieselbe Macht und Wesenheit eigen ist [2]). Wenn man also Gott so auffassen will, wie er in Wahrheit ist, so muß man ihn denken als Trias, und zwar als Trias ὁμοουσιος. Es sind drei Personen in der Gottheit, der Vater, der Sohn und der heilige Geist; aber diese drei Personen sind Einer Natur, Einer Wesenheit [3]). In der Trias ist nur Eine Gottheit, und darum in ihr auch nur Eine Taufe und Ein Glaube [4]).

27. In seiner Oratio contra gentes findet sich der heil. Athanasius auch veranlaßt, Beweise für die Immaterialität und Geistigkeit der Menschenseele beizubringen. Es ist zur Charakterisirung seiner philosophischen Denkweise nicht ohne Interesse, zu sehen, wie er hiebei zu Werke geht. Er argumentirt in folgender Weise:

a) Schon daraus, daß der Mensch vernünftig ist, während den Thieren eine Vernunft nicht zugeschrieben werden kann, erhellt, daß der Mensch vom Thiere sich wesentlich unterscheidet, also in ihm ein höheres, geistiges Princip lebt. Dazu kommt, daß das Streben des Thieres blos auf das hingerichtet ist, was gegenwärtig seinen Sinnen präsent ist, und daß es auf dasselbe mit blindem Ungestüm sein Streben hinrichtet, wenn ihm auch daraus ein Schaden erwächst; während dagegen der Mensch einerseits auch auf Abwesendes reflektiren, und andererseits überlegen kann, ob er dieses oder jenes anstreben oder thun solle, und somit durch sein eigenes Urtheil sich zu seinem Thun und Lassen bestimmt. Dies zeigt klar, daß der Mensch keineswegs mit dem Thiere auf gleicher Stufe stehe, daß vielmehr ein höheres Princip in ihm lebe, das das Thier mit ihm nicht theilt [5]).

---

1) Orat. 2 contra Arianos. Υἱος ἀληθινος φυσει γνησιος ἐστι του Πατρος ἰδιος της οὐσιας αὐτου, σοφια μονογενης και λογος ἀληθινος και μονος του Θεου οὑτος ἐστιν. Οὐκ ἐστι κτισμα, οὐτε ποιημα, ἀλλ' ἰδιον της του Πατρος οὐσιας γεννημα · διο Θεος ἐστιν ἀληθινος, ἀληθινου Πατρος ὁμοουσιος ὑπαρχων.

2) De incarnat. c. Arianos n. 9.

3) Contra Appollinar. l. 1, n. 9. Ὡσπερ γαρ ὁ Υἱος ὁμοουσιος προς τον πατερα ὁμολογουμενος, τελειος προς τον τελειον ὁμολογειται, καθα και το ἁγιον Πνευμα · ὁμοουσιος γαρ ἡ Τριας.

4) Ep. IV ad Serap. n. 3. — 5) Contr. gent. n. 31.

b) Der Leib ist sterblich. Wäre nun der Mensch bloßer Leib, hätte er keine den Leib überragende Seele, dann wäre es unerklärbar, wie der Mensch desungeachtet den Begriff der Unsterblichkeit hat, ja sogar den Tod um der Tugend willen erleiden kann. Wie wäre es ferner denkbar, daß der Mensch sein Streben auf ewige und übersinnliche Güter richten könne, da doch sein Leib nur eine kurze Spanne Zeit im Leben bleibt, und dann völlig zerstört wird? Ein Princip, das solches denkt und anstrebt, was mit der Natur des Leibes geradezu im Widerspruch steht, das kann doch nicht Eins mit dem Leibe sein. Es muß also auch aus diesem Grunde im Menschen eine vom Leibe wesentlich verschiedene Seele angenommen werden[1]).

c) Die Sinne sind endlich kraft ihrer Natur ein für allemal auf das ihnen entsprechende Object hingerichtet; sie können über sich selbst keine Herrschaft ausüben, sich von dem Objecte, das auf sie wirkt, nicht abwenden. Und doch wendet sie der Mensch thatsächlich gar oft von dem Gegenstande, der auf sie wirkt, ab, und gestattet ihnen nicht die Befriedigung, welche sie suchen. Wie wäre das erklärlich, wenn wir nicht ein anderes, von den Sinnen verschiedenes Princip im Menschen annähmen, in dessen Hand die Herrschaft über die Sinne gelegen ist, nämlich die Seele? Eben deshalb kann dem Menschen auch das Gesetz gegeben werden, das Gute zu thun und das Böse zu fliehen. Ohne eine Seele, welche die Herrschaft über die Sinne und die leiblichen Organe überhaupt hat, wäre ein solches Gesetz für ihn ebenso unmöglich, wie für das Thier[2]).

28. Damit verbindet Athanasius zugleich die Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele. Er argumentirt folgendermaßen:

a) Abgesehen davon, daß schon die wesentliche Verschiedenheit der Seele vom sterblichen Leibe nach dem Gesetze des Gegensatzes auf deren Unsterblichkeit hinweist, erfolgt diese auch aus der Natur der Seele. Sie ist es, welche den Leib bewegt, nicht umgekehrt wird die Seele vom Leibe bewegt: was schon daraus hervorgeht, daß die Bewegung des Leibes aufhört, wenn die Seele ihn verläßt. Daraus folgt, daß die Seele sich selbst bewegt; denn sie könnte den Leib nicht bewegen, wenn sie nicht selbst sich bewegte. Sie ist also ein Wesen, das sich selbst bewegt. Wenn aber dieses, dann kann ihre Selbstbewegung durch den Tod des Leibes nicht aufgehoben werden; die Seele muß also auch nach dem Tode des Leibes ein sich selbst bewegendes Wesen bleiben. Darin aber, daß sie sich selbst bewegt, besteht ihr Leben. Folglich muß sie auch nach dem Tode des Leibes noch fortleben, d. h. sie muß unsterblich sein[3]).

b) Außerdem lebt die Seele schon während sie noch im Leibe ist, ein in gewisser Weise und in gewissem Grade außerkörperliches Leben, indem sie mit ihrem Denken und Wollen den engen Raum, in welchem der Leib sich befindet, durchbricht, und gleichsam von ihm sich entfernend in höhere, unermeßliche Gebiete vordringt, das, was über der Erde ist, betrachtet, und sogar in Verkehr mit den Heiligen und Engeln tritt. Wie sollte sie also nicht um so mehr, wenn

---

1) Ib. n. 32. — 2) Ib. n. 32. — 3) Ib. n. 33.

sie vom Leibe getrennt ist, ein außerkörperliches Leben führen können! Wie sollte überhaupt ihr Leben und ihre Existenz an den Körper gebunden sein, über den sie sich schon in diesem Leben erhebt[1])!

c) Wie vermöchte endlich die Seele Unsterbliches und Ewiges zu denken, wenn sie nicht selbst unsterblich wäre! Die leiblichen Sinne können nur auf Sterbliches sich richten, aus dem einfachen Grunde, weil der Leib, dem sie angehören, selbst sterblich ist. Nach dem Gesetze des Gegensatzes müssen wir daher schließen, daß die Seele, welche nicht bei dem Sterblichen stehen bleibt, sondern zum Unsterblichen sich erhebt, gerade aus diesem Grunde gleichfalls unsterblich sein müsse[2]).

29. Den Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes findet Athanasius darin, daß das göttliche Wort, das Gleichbild des Vaters selbst Mensch werden mußte, um das durch die Sünde zerstörte Bild Gottes im Menschen wieder herzustellen. Nachdem die Menschen von Gott abgefallen und des Bildes Gottes verlurstig gegangen waren, hätte das Menschengeschlecht ganz der sittlichen Corruption verfallen und zuletzt gänzlich untergehen müssen. Dieses zuzulassen geziemte aber der unendlichen Güte Gottes nicht. Darum nahm der Sohn Gottes, das persönliche Εἰκων του Θεου, selbst Fleisch an, und starb für uns, um durch seinen Tod den Tod, dem wir verfallen waren, zu zerstören, und dadurch in uns das Bild Gottes wieder herzustellen, damit wir endlich alle zur glorreichen Auferstehung gelangten[3]).

30. Das bisher Gesagte dürfte ausreichen, um ein Bild der philosophischen Denkweise des heil. Athanasius zu geben. Bemerkenswerth ist bei ihm die Unterscheidung zwischen einer doppelten Gotteserkenntniß, zwischen jener, welche auf dem der Menschenseele eingeprägten Bilde Gottes beruht, und zwischen jener, welche aus den Werken Gottes durch den Vernunftschluß gewonnen wird. Von der ersteren wird gesagt, daß sie dem Menschen ursprünglich bei seiner Schöpfung mit und in dem Bilde Gottes, das ihm eingeprägt wurde, zugetheilt worden sei; von der letzteren dagegen, daß sie ein Ersatz gewesen für die erstere, nachdem das Menschengeschlecht durch den Abfall von Gott mit und in dem Bilde Gottes auch dieser durch eigene Schuld verlurstig gegangen war. Durch die Erlösung lebe aber die erstere Erkenntniß wieder auf.

31. Diese Unterscheidung hat offenbar zur Voraussetzung, daß dem heil. Athanasius die erstere Weise der Gotteserkenntniß als eine übernatürliche galt, während er die andere Weise als die natürliche Gotteserkenntniß betrachtete. Der erste Mensch erfreute sich somit nach Athanasius einer übernatürlichen Gotteserkenntniß. Diese ging verloren durch den Abfall von Gott und

1) Ib. l. c. Εἰ γαρ (ἡ ψυχη) και συνδεθεισα σωματι την ἐκτος του σωματος ζωην ἐζη, πολλῳ πλεον και μετα θανατον του σωματος ζησεται, και οὐ παυσεται του ζην δια τον οὑτως αὐτην ποιησαντα Θεον δια του ἑαυτου Λογου, του Κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου.

2) Ib. l. c. Ὡσπερ, του σωματος θνητου τυγχανοντος, θνητα και αἱ τουτου θεωρουσιν αἰσθησεις, οὑτως ἀθανατα θεωρουσαν και λογιζομενην την ψυχην, ἀναγκη και αὐτην ἀθανατον εἰναι και ἀει ζην.

3) De incarn. Verbi n. 6.

der Mensch war nun auf den natürlichen Weg zur Gotteserkenntniß verwiesen. Durch die Erlösung wurde aber die übernatürliche Gotteserkenntniß wieder hergestellt. Es ist das die Erkenntniß Gottes aus dem Glauben, die uns durch die Offenbarung in Christo dem Erlöser zu Theil geworden ist. Es ist diese Deutung um so mehr angezeigt, als Athanasius selbst sagt, daß Gott, indem er den Menschen nach seinem Bilde schuf, diesen der Kraft seines ewigen Wortes theilhaftig gemacht habe, damit er in der ursprünglichen Glückseligkeit verharren und ein heiliges Leben im Paradiese führen könnte[1]). Dies weist offenbar hin auf den übernatürlichen Charakter des Athanasianischen „Bildes Gottes" und folglich auch der dadurch bedingten Erkenntniß Gottes.

32. Im Uebrigen muß dem heil. Athanasius ein großer Reichthum der Gedanken, Leichtigkeit und Eleganz der Darstellung, und große Gewandtheit in der dialectischen Diskussion nachgerühmt werden. Dies erhellt schon aus dem Wenigen, was wir aus dem reichen Schatze des Inhaltes seiner Schriften herausgehoben haben. Photius sagt von ihm: „Athanasius sei in seinen Reden durchgehends klar im Ausdrucke, kurz und einfach; dabei aber scharfsinnig und tief, in seinen Argumentationen durchaus lebhaft; es stehe ihm eine bewunderungswürdige Fülle zu Gebote. Der logischen Kunstmittel bediene er sich nirgends nur nebenher und ohne reifliche Ueberlegung, wie Schüler und Ungebildete, sondern in wahrhaft philosophischer und großartiger Weise. Vorzüglich gelte das von seiner Rede gegen die Heiden und von derjenigen, welche von der Menschwerdung des Sohnes Gottes handelt, sowie von seinen vier Reden gegen die Arianer, die wahrhaft eine Siegespalme über jede Häresie seien, ganz besonders aber über die arianische." Diesem Urtheile des Photius kann man sich nur unbedingt anschließen.

33. Daß in seinen philosophischen Erörterungen mitunter platonische Gedanken hervortreten, ist unzweifelhaft. Hat er ja z. B. seinen Hauptbeweis für die Unsterblichkeit der Seele, in welchem die Seele als sich selbst bewegendes Wesen aufgefaßt wird, einfach aus Plato entnommen. Athanasius konnte ja in Alexandrien von der platonischen Philosophie nicht unberührt bleiben. Aber die platonischen Gedanken zieht er nur herbei, wo, und insoweit sie ihm als Hilfsmittel für seine Argumentationen dienen konnten; der christliche Geist und der christliche Gedanke sind aber überall das Herrschende. Und so kann denn der heil. Athanasius nicht blos mit Recht als „der Vater der kirchlichen Theologie" bezeichnet werden, sondern es hat auch der christlich philosophische Gedanke in ihm einen ausgezeichneten Repräsentanten gefunden. Athanasius nimmt auch in der Geschichte der Philosophie eine hervorragende Stellung ein.

34. An den heil. Athanasius schließen sich würdig an die drei cappadocischen Bischöfe: Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, der

---

1) De incarnat. Verbi n. 3. Κατα την ἑαυτου εἰκονα (ὁ Θεος) ἐποιησε τους ἀνθρωπους, μεταδους αὐτοις και της του ἰδιου λογου δυναμεως, ἱνα ὡσπερ σκιας τινας ἐχοντες του Λογου, και γενομενοι λογικοι, διαμενειν ἐν μακαριοτησι δυνηθωσι, ξωντες τον ἀληθινον και ὀντως των ἁγιων ἐν παραδεισῳ βιον.

jüngere Bruder des erstern. Man nennt sie gemeiniglich die drei großen Cappadocier. Auf sie haben wir nun überzugehen.

2. Basilius der Große.

a) Sein Leben und seine Schriften.

1. Basilius, mit dem Beinamen: „der Große“, wurde geboren zu Cäsarea, der Hauptstadt Cappadociens, um das Jahr 330. Er war der älteste Sohn ebenso reicher und angesehener, als durch christliche Tugend ausgezeichneter Eltern. In tiefer Gottesfurcht erzogen von seiner Großmutter Makrina, einer Schülerin des Gregorius Thaumaturgus, sowie von seiner frommen Mutter Emmelia, erhielt er seine erste wissenschaftliche Bildung von seinem Vater Basilius, der ein berühmter Rhetor zu Neocäsarea im Pontus war. Zum Jüngling herangereift suchte er höhere Bildung zuerst auf den Schulen von Cäsarea und Constantinopel, und endlich auf der Schule zu Athen, wo damals auch der nachmalige Kaiser Julian seinen Studien oblag. Hier traf er mit Gregor von Nazianz zusammen, und beide schlossen mit einander den Bund innigster Freundschaft. Mitten in dieser Stadt, in welcher der Cultus heidnischer Frivolität Alles beherrschte, lebten beide nur der Wissenschaft und Frömmigkeit. Sie kannten in Athen nur zwei Wege: den einen zur Kirche, den anderen zu den öffentlichen Schulen.

2. Nach fünfjährigem Aufenthalte in Athen kehrte Basilius (355) nach Cäsarea zurück. Statt nun aber ein öffentliches Lehramt zu üben, wie man ihm solches zumuthete, zog er sich im Pontus in die Einsamkeit zurück, und widmete sich dem ascetischen Leben. Er gründete mehrere Klöster und entwarf eine eigene Klosterregel, die bald im Orient fast allgemein maßgebend wurde. Der strengsten Ascese ergeben verlebte er mit kurzer Unterbrechung in dieser Zurückgezogenheit in Gemeinschaft mit seinem Freunde Gregorius, der ihn wiederholt auf längere Zeit besuchte, in Gebet und Betrachtung, Arbeit und Studium glückliche Tage.

3. Im Jahre 364 wurde er jedoch nach Cäsarea zurückberufen, um unter dem Bischofe Eusebius das Presbyteramt an der Metropole von Cappadocien zu übernehmen. Der Kaiser Valens hatte den Thron bestiegen, und da dieser den Arianismus mit allen Mitteln der List und Gewalt zu verbreiten suchte, so bedurfte es eines Mannes, wie Basilius, um dessen Pläne zu vereiteln. Kühn und furchtlos trat denn auch Basilius gegen den Arianismus in die Schranken. Weder die Verführungskünste, noch die Verfolgungen des Kaisers Valens konnten ihn bewegen, den Arianern auch nur die geringste Concession zu machen.

4. Nach dem Tode des Bischofes Eusebius wurde er i. J. 370 zum Metropoliten von Cäsarea erwählt. Als solcher setzte er den Kampf gegen den Arianismus unter allen Verfolgungen unentwegt fort. Cäsarea wurde unter ihm ein gewaltiges Bollwerk des Kirchenglaubens. Auch ordnete er die Liturgie, sorgte für die Zucht in den Klöstern, und hob die Sittlichkeit im

Clerus und Volk. Mit der Kraft des Glaubens verband dann Basilius auch die Werkthätigkeit der Liebe; er war der Vater aller Bedrängten und linderte in Hungersnoth und Trübsal die Leiden der Armen. Sein ascetisches Leben setzte er auch als Bischof fort, und so ward er zum leuchtenden Vorbild seiner Kirche. Mit allen Tugenden geschmückt starb er i. J. 379.

5. Die zahlreichen Werke des Basilius sind theils dogmatisch-polemischen, theils exegetischen Inhalts, theils sind sie homiletische und ascetische Schriften. Sie sämmtlich aufzuführen, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Wir beschränken uns darauf, diejenigen Werke namhaft zu machen, welche für unseren Zweck die wichtigsten sind. Dazu gehören:

a) Die „Widerlegung der Apologie des Eunomius" (ἀνατρεπτικος του ἀπολογετικου του δυσσεβους Εὐνομιου), gewöhnlich »Adversus Eunomium« betitelt, in fünf Büchern. Basilius vertheidigt in diesem Werke die kirchliche Trinitätslehre gegen den Arianer Eunomius[1]).

b) Die „neun Homilien über das Sechstagewerk" (ὁμιλιαι θ'εἰς την ἑξαημερον — homiliae novem in hexaëmeron), eine wissenschaftliche Erklärung des ersten Capitels der Genesis bis einschließlich zur Erschaffung des Menschen. Die Erzählung des Moses wird hier nicht im allegorischen, sondern im buchstäblichen Sinne gefaßt.

c) Drei Reden „über die Formation des Menschen" (περι της του ἀνθρωπου κατασκευης — de hominis structura). Diese Reden handeln von der Schöpfung und von der Natur des Menschen, nach seiner geistigen sowohl als auch nach seiner leiblichen Seite, und bilden eine Art Ergänzung des Hexaëmeron.

Heben wir nun aus den Schriften des Basilius dasjenige heraus, was seine philosophische Richtung zu charakterisiren geeigenschaftet ist!

b) Seine Lehre von der Gotteserkenntniß.

1. Da begegnet uns vor Allem die Lehre des heil. Basilius von der Gotteserkenntniß, wie er sie in seinem polemischen Werke gegen Eunomius darlegt. Eunomius hatte sich nämlich, um seine anomöische Doktrin zu begründen, in Bezug auf die Gotteserkenntniß eine ganz eigenthümliche Doktrin zurechtgelegt. Er lehrte nämlich:

a) Unsere Erkenntniß Gottes ist keine Erkenntniß κατ' ἐπινοιαν, d. h. wir erkennen Gott nicht durch Begriffe, die wir auf ihn anwenden, durch Namen, die wir ihm demgemäß beilegen; eine solche Erkenntniß (κατ' ἐπινοιαν) wäre überhaupt gar keine Erkenntniß; denn was nur nach unserer begrifflichen Anschauungsweise (κατ' ἐπινοιαν) gesagt wird, das hat auch kein Sein, als

1) Eunomius war unter Kaiser Julian Bischof von Cycikus in Mysien. Er schrieb ein Buch unter dem Titel „die Apologie", und suchte in dieser den Arianismus mit dialektischen Spitzfindigkeiten zu vertheidigen. Er setzte einen absoluten, substantiellen Unterschied des Sohnes vom Vater, leugnete dessen Zeugung und sogar die „Aehnlichkeit" (das »ὁμοιουσιος«) des Sohnes mit dem Vater, weshalb seine Anhänger, die Eunomianer, auch „Anomöer" hießen. Da er durch seine Schreibweise Viele in ihrem Glauben irre machte, so trat Basilius in dem oben genannten Werke gegen ihn auf.

in den Namen und Wörtern, und verschwindet mit dem Schalle dieser[1]). Unsere Erkenntniß Gottes ist vielmehr eine unmittelbare und darum comprehensive; wir erkennen Gottes Wesen unmittelbar und durch sich.

b) Wir können nämlich Gott nur als ein Wesen denken, welches weder von einem Anderen, noch von sich selbst hervorgebracht ist, das also vor Allem existirt. Verhält es sich aber also, dann folgt, daß Gott das *ἀγεννητον* sei. Das *ἀγεννητον* macht somit die Wesenheit Gottes aus; es ist nicht eine Eigenschaft, welche der Wesenheit Gottes zukommt; vielmehr ist das *ἀγεννητον* die göttliche *Οὐσια* selbst[2]). Und da wir nun dieses *ἀγεννητον* unmittelbar und durch sich selbst erkennen, so haben wir auch von der göttlichen *Οὐσια* eine unmittelbare und direkte Erkenntniß.

2. Gegen diese Theorie der Gotteserkenntniß nun erhebt sich der heil. Basilius. Er wendet sich vor Allem gegen die Behauptung, daß das, was *κατ' ἐπινοιαν* ausgesagt wird, inhaltslos sei, und kein Sein habe als in den Namen und Wörtern, mit deren Schall es verschwinde. Das sei ganz falsch. Wie oft geschieht es, sagt er, daß etwas, was unserer Erkenntniß entgegentritt, auf den ersten Blick als etwas Einfaches und Einheitliches erscheint, daß wir aber dann, wenn wir es näher untersuchen, in demselben viele und verschiedene Momente unterscheiden, die sämmtlich in jener Einheit beschlossen, aber doch unter sich verschieden sind, so daß ein und dasselbe zugleich als Eins und als Mannigfaltiges erscheint! So stellt sich uns ein Körper auf den ersten Blick als ein einfaches und einheitliches Wesen dar; wenn wir aber näher zusehen, so unterscheiden wir in ihm Farbe, Gestalt, Dichtigkeit, Größe u. s. w. Sollten nun diese verschiedenen Momente, die wir an einem Wesen *κατ' ἐπινοιαν* unterscheiden, bloße inhaltslose Namen sein, die nichts ausdrücken, was dem gedachten Wesen zukommt, sondern mit dem Schalle des Wortes verschwinden? Wer kann dieses vernünftigerweise annehmen[3])?

3. Ein weiteres Beispiel! Wenn uns ein Waizenkorn vor Augen tritt, dann erscheint es uns als einheitliches Ding unter einem einfachen Begriffe — Waizenkorn. Wenn wir aber weiter es untersuchen, dann fassen wir es *κατ' ἐπινοιαν* von verschiedenen Gesichtspunkten auf. Wir betrachten es bald als Frucht, bald als Samen, bald als Nahrungsmittel: Frucht, insofern wir Rücksicht nehmen auf seinen Ursprung, Samen, insofern wir es denken als den Keim einer neuen Pflanze enthaltend, Nahrungsmittel, insofern wir auf den Zweck sehen, den es für den Menschen hat. Sind denn nun das bloße leere Namen, oder liegt nicht vielmehr der Grund dieser verschiedenen Be-

---

1) *Τα γαρ κατ' ἐπινοιαν λεγομενα, ἐν ὀνομασι μονον και προφορᾳ το εἶναι ἐχοντα, ταις φωναις συνδιαλυεσθαι πεφυκεν.* Bas. adv. Eunom. l. 1, 7. pag. 520 (ed Migne).

2) *'Αρ' οὐν, εἰ μητε αὐτος (θεος) ἑαυτου, μητε ἑτερον τι αὐτου προϋπαρχειν δεδεικται, προ δε παντων αὐτος, ἀκολουθει τουτῳ το ἀγεννητον· μαλλον δε αὐτο ἐστιν οὐσια ἀγεννητος.* Ib. l. 1, 5. p. 517.

3) Adv. Eunom. l. 1, 6. p. 522 sq.

nennungen des Waizenkorns in diesem selbst[1])? Legt sich denn nicht auch Christus der Erlöser verschiedene Bezeichnungen bei? Er nennt sich „Pforte“, „Weg“, „Brod“, „Hirte“, „Licht“. Sind das lauter leere Namen, die der Sache nach gar nicht verschieden sind? Nein. Christus ist zwar nur Einer, aber je nach der Verschiedenheit seiner Wirksamkeit oder je nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen er zu uns, den Erlösten tritt, legt er sich verschiedene Eigenschaften bei. Diese Eigenschaften lassen sich nur κατ᾽ ἐπινοιαν von ihm aussagen, aber sie bezeichnen doch sämmtlich etwas, was ihm wahrhaft zukommt, und zwar sind es verschiedene Eigenschaften des Einen Christus, die sie ausdrücken. Wie sollte also das, was von einem Wesen κατ᾽ ἐπινοιαν ausgesagt wird, inhaltslos und ein leerer Schall sein[2])?

4. Und nun, warum sollte das nicht auch in Bezug auf Gott gelten! Wie sollten gerade hier alle Begriffe, unter denen wir Gott denken, alle Eigenschaften, die wir ihm beilegen, kurz Alles, was wir κατ᾽ ἐπινοιαν von ihm aussagen, inhaltslos, ein leerer Schall sein! Das ist nicht abzusehen[3]). Wenn wir in die Vergangenheit zurückblicken, und sehen, daß Gott allen Anfang ausschließt, so nennen wir ihn den ungewordenen (ἀγεννητον), blicken wir dagegen in die Zukunft, und sehen wir, daß Gott kein Ende nehmen kann, dann nennen wir ihn den Unvergänglichen (ἀφθαρτον). Sind das nun nicht Eigenschaften, die ihm wirklich zukommen, und die unter sich verschieden sind? Was berechtigt denn dazu, sie als bloße, inhaltsleere Namen zu betrachten[4])?

---

1) Ib. l. 1, 6. p. 524. Οἱον του σιτου νοημα μεν ἁπλουν ἐνυπαρχει πασι, καθο φανεντα γνωριζομεν· ἐν δε τῃ ἀκριβει περι αὐτου ἐξετασει, θεωρια τε πλειονων προσεχεται, και προσηγοριαι διαφοροι των νοηθεντων σημαντικαι. Τον γαρ αὐτον σιτον νυν μεν καρπον λεγομεν, νυν δε σπερμα, και παλιν τροφην· καρπον μεν, ὡς τελος της παρελθουσης γεωργιας· σπερμα δε, ὡς ἀρχην της μελλουσης· τροφην δε, ὡς καταλληλον εἰς προσθηκην τῳ του προσφερομενου σωματι. Τουτῳν ἐν ἑκαστον των λεγομενων και κατ ἐπινοιαν θεωρειται, και τῳ ψοφῳ της γλοσσης οὐ συναπερχεται· ἀλλα τῃ ψυχῃ του νενοηκοτος ἐνιδρυται τα νοηματα.

2) Ib. l. 1, 7. p. 524 sq. Ὁ Κυριος ἡμων Ἰησους Χριστος ἐν τοις περι ἑαυτου λογοις την φιλανθρωπιαν της θεοτητος και την ἐξ οἰκονομιας χαριν τοις ἀνθρωποις παραδηλων, ἰδιωμασι τισι τοις περι αὐτον θεωρουμενοις ἀπεσημαινε ταυτην, θυραν ἑαυτον λεγων, και ὁδον, και ἀρτον, και ἀπελον, και ποιμενα, και φως, οὐ πολυωνυμος τις ὡν· οὐ γαρ παντα τα ὀνοματα εἰς ταυτην ἀλληλοις φερει. Ἀλλο γαρ το σημαινομενον φωτος, και ἀλλο ἀμπελου, και ἀλλο ὁδου, και ἀλλο ποιμενος. Ἀλλ᾽ ἐν ὡν κατα το ὑποκειμενον, και μια οὐσια και ἁπλη και ἀσυνθετος, ἀλλοτε ἀλλως ἑαυτον ὀνομαζει, ταις ἐπινοιας διαφερουσας ἀλληλων τας προσηγοριας μεθαρμοζομενος. Κατα γαρ την των ἐνεργειων δικφοραν και την προς τα εὐεργετουμενα σχεσιν, διαφορα ἑαυτῳ και τα ὀνοματα τιθεται . . . . Τις οὐν οὑτω την γλωσσαν προς βλασφημιαν ἠκονηται, ὡστε τολμησαι εἰπειν ταις φωναις τας ἐπινοιας ταυτας συνδιαλυεσθαι;

3) Ib. l. 1, 7. p. 525. Τι οὐν ἀτοπον, οὑτω και ἐπι του θεου των ὁλων λαμβανεσθαι τινα κατ᾽ ἐπινοιαν;

4) Ib. l. c. Ὁταν μεν γαρ εἰς τους κατοπιν αἰωνας ἀποβλεψωμεν, ὑπερεκπιπτουσαν πασης ἀρχης εὑρισκοντες την ζωην του θεου, ἀγεννητον αὐτον λεγομεν· ὁταν δε τοις ἐπερχομενοις ἀιωσι τον νουν ἐπεκτεινωμεν, τον ἀοριστον και ἀπειρον, και οὐδενι τελει

In der That, wenn diese und andere Begriffe, unter denen wir Gott denken, inhaltsleer, und darum nicht von einander verschieden sind, so beziehen sie sich sämmtlich auf die göttliche Substanz in dem Sinne, daß wir damit immer nur diese göttliche Substanz als solche benennen. Aber das läßt sich nicht annehmen. Denn:

a) Wenn wir Gott die Schöpfungsmacht zuschreiben, oder die Vorsehung, oder die Voraussehung zukünftiger Dinge, so wäre es ja doch lächerlich, anzunehmen, daß wir damit die göttliche Substanz als solche bezeichnen; es sind ja das Bezeichnungen, welche auf Gottes Macht und auf seine Thätigkeitsäußerungen sich beziehen, und mit diesen kann doch nicht die Substanz als solche bezeichnet sein[1]).

b) Wenn ferner alles, was wir κατ᾽ ἐπινοιαν von Gott aussagen, alle Namen, die wir ihm beilegen, blos seine Substanz als solche ausdrücken, dann sind sie sämmtlich unter sich gleichbedeutend, und es findet zwischen ihnen das gleiche Verhältniß statt, wie wenn wir z. B. den Apostelfürsten Simon, Petrus, Cephas nennen. Aber dann können alle jene Namen, alle jene Eigenschaften für einander gesetzt werden. Wenn also Jemand fragte, was unter Unveränderlichkeit Gottes zu verstehen sei, so dürfte ich erwiedern: Das Ungezeugtsein. Und wenn mich Jemand fragte, was es heiße, Gott sei untheilbar, so könnte ich erwiedern, es heiße das: Gott ist Schöpfer, er hat schöpferische Kraft. Das ist aber doch ganz gewiß absurd[2]).

5. Die Sache verhält sich vielmehr in Wahrheit also: Wir erkennen Gott dadurch, daß wir ihm verschiedene Eigenschaften beilegen, ihn unter verschiedenen Begriffen denken, ihm verschiedene Namen beilegen. Keine dieser Eigenschaften, Begriffe oder Namen drückt für sich allein genommen die ganze göttliche Wesenheit aus; wenn wir sie aber mit einander zusammen nehmen, so geben sie uns einen, wenn auch immer noch unvollkommenen Begriff von der göttlichen Natur[3]). Jene Eigenschaften, Begriffe oder Namen sind dann

---

καταληπτον προσαγορευομεν ἀφθαρτον. Ὡς οὐν το ἀτελευτητον της ζωης ἀφθαρτον, οὑτω το ἀναρχον αὐτης ἀγεννητον ὠνομασθη, τῃ ἐπινοιᾳ θεωρουτων ἡμων ἑκατερα. Τις οὐν ἀντερει λογος και ἐπινοεισθαι των ὀνοματων τουτων ἑκατερον, και ὁμολογιαν εἰναι του κατ᾽ ἀληθειαν τῳ θεῳ προσοντος;

1) Ib. l. 1, 8. p. 528. Εἰ μεν γαρ οὐδεν ὁλως κατ᾽ ἐπινοιαν θεωρει (Εὐνομιος), . . . παντα ὁμοιως οὐσιαν ὁμολογησει τα ἐπιλεγομενα τῳ θεῳ. Πως οὐν οὐ καταγελαστον, το δημιουργικον οὐσιαν εἰναι λεγειν, ἡ το προνοητικον παλιν οὐσιαν, ἡ το προγνωστικον παλιν ὡσαυτως; και ἀπαξαπλως, πασαν ἐνεργειαν οὐσιαν τιθεσθαι;

2) Ib. l. c. Και εἰ παντα ταυτα προς ἑν σημαινομενον τεινει, ἀναγκη πασα ταυτον ἀλληλοις δυνασθαι τα ὀνοματα· ὡς ἐπι των πολυωνυνων· ὁταν Σιμωνα και Πετρον, και Κηφαν τον αὐτον λεγωμεν. Οὐκουν ὁ ἀκουσας το ἀναλλοιωτον του θεου, προς το ἀγεννητον ὑπαχθησεται· και ὁ ἀκουσας το ἀμερες, προς το δημιουργικον ἀποφερεται. Και ταυτης τι ἀν γενοιτο της συγχυσεως ἀτοπωτερον; . . . Πως οὐν οὐχι μανια σαφης, μη ἰδιον σημαινομενον ἑκαστῳ των ὀνοματων ὑποβεβλησθαι λεγειν, ἀλλα, παρα την ἐνεργειαν, παντα ταυτον δυνασθαι ἀλληλοις διοριζεσθαι τα ὀνοματα;

3) Ib. l. 1, 10. p. 533. Ἑν μεν οὐδεν ἐστιν ὀνομα ὁ πασαν ἐξαρκει την του θεου φυσιν περιλαβον, ἱκανως ἐξαγγειλαι· πλειω δε και ποικιλα κατ᾽ ἰδιαν ἑκαστον σημασιαν,

von zweifacher Art; sie bezeichnen entweder Etwas, was Gott wirklich zukommt, oder sie zeigen an, daß Etwas Gott nicht zukomme. Wenn wir z. B. Gott den Unvergänglichen nennen, so ist das dasselbe, als sagen, daß man Gott nicht für vergänglich halten dürfe, daß diese Eigenschaft der Vergänglichkeit ihm nicht zukomme. Wenn wir dagegen Gott den Guten, den Gerechten, den Schöpfer, den Richter nennen, so sprechen wir damit etwas aus, was ihm in Wahrheit als Eigenschaft zukommt[1]). Alle diese negativen und positiven Bestimmungen sind offenbar κατ᾽ ἐπινοιαν von einander verschieden; und durch sie in ihrer Gesammtheit gewinnen wir in unserem Geiste gewissermaßen ein Bild von Gott, von der göttlichen Natur[2]).

6. Das also die Art und Weise der menschlichen Gotteserkenntniß. Dem gegenüber nun rühmt sich Eunomius, daß eine unmittelbare Erkenntniß Gottes dem Menschen möglich sei, und daß er diese erreicht habe. Die Οὐσια Gottes sei nämlich das ἀγεννητον; dieses aber erkenne er direkt und unmittelbar: folglich habe er eine unmittelbare Erkenntniß Gottes. Aber kann denn wirklich das ἀγεννητον als Eins gesetzt werden mit der göttlichen Οὐσια? Nein! Diese Behauptung ist absurd. Das ἀγεννητον ist nichts weiter als eine negative Bestimmung, die wir κατ᾽ ἐπινοιαν Gott beilegen, da wir damit Nichts weiter sagen, als daß Gott ungeworden, weder von einem Andern, noch von sich selbst hervorgebracht sei. Wie soll denn nun diese negative Bestimmung die göttliche Substanz selbst sein? Das läßt sich gar nicht denken. Sie liegt vielmehr außer der göttlichen Substanz, sie kommt zu dieser hinzu in dem Sinne, daß die göttliche Substanz als solche vorausgesetzt ist dazu, damit sie als ἀγεννητον bezeichnet werden könne[3]). Das Ungewordensein erfolgt aus der göttlichen Wesenheit; was aber aus der göttlichen Wesenheit erst erfolgt, kann nicht diese selbst sein[4]). Wenn das ἀγεννητον die göttliche Οὐσια selbst ist, so muß das auch von jeder anderen Eigenschaft gelten, die wir Gott beilegen, von seiner Allmacht, von seiner Unvergänglichkeit, u. s. w. Es ist ganz willkürlich, wenn Eunomius blos das ἀγεννητον von allen übrigen Eigenschaften Gottes heraushebt, und es als die göttliche Οὐσια bezeichnet[5]).

7. Ueberhaupt ist es eine ganz unerträgliche Anmaßung, wenn Eunomius sich eine unmittelbare, comprehensive Erkenntniß Gottes zuschreibt. In Wahrheit ist eine solche Erkenntniß für den Menschen, sowie überhaupt für jedes Geschöpf unerreichbar. Gott ist in seinem Ansichsein über alle begreifliche Erkenntniß erhaben. Das lehrt die heilige Schrift an unzählbaren Stellen[6]). In der That, wir begreifen ja schon die Wesenheit der geschöpflichen Dinge nicht vollständig. Oder möge doch Eunomius sagen, was denn die Substanz der Erde sei, auf welcher wir wohnen, und wie wir sie begreifen! Wenn er

---

ἀμυδραν μεν παντελως και μικροτατην, ὡς προς τον ὁλον, ἡμιν γε μην ἐξαρκουσαν την ἐννοιαν συναθροιζει.

1) Ib. l. c. p. 533 sq. — 2) Ib. l. c. p. 535. — 3) Ib. l. 1, 5. p. 517.

4) Ib. l. 1, 5. p. 519. — 5) Ib. l. 1, 8. p. 529.

6) Ib. l. 1, 13, 541 sq. 14, p. 544.

das kann, dann wollen wir ihm auch glauben, daß er die unendliche Substanz Gottes begreife. Aber er weiß auf die gestellte Frage keine Antwort zu geben. Wenn wir also schon das, was unter uns, gleichsam zu unseren Füßen liegt, nicht begreifen, wie wollen wir uns dann herausnehmen, das unendliche, Alles überragende Wesen Gottes zu begreifen[1])!

8. Blos der eingeborene Sohn Gottes und der heilige Geist begreifen die göttliche Wesenheit; wir aber können nur von den Werken Gottes aus auf Gott hinüberkommen, indem wir aus diesen auf Gott und seine Eigenschaften schließen. Von Gott ist den Menschen nur das bekannt, was er ihnen geoffenbart hat — geoffenbart hat zunächst in seinen Werken[2]). Und gerade das ist der Grund, warum unsere Gotteserkenntniß nur eine Erkenntniß *κατ᾽ ἐπινοιαν* sein kann, d. i. eine Erkenntniß durch viele und verschiedene Eigenschaften, die wir Gott beilegen, gestützt auf die Werke, in denen er sich geoffenbart. Das ist dann aber auch eine wahre und wirkliche Erkenntniß, wenn sie auch unvollkommen ist und immer unvollkommen bleibt. In der That, „wer ist so stumpfsinnig, um nicht einzusehen, daß die göttliche Natur, was sie immer an sich sein möge, Eine ist, einfach und einförmig (*μονοειδης*) und ohne Zusammensetzung, so daß man sie auf keine Weise als Etwas aus Vielerlei Zusammengesetztes betrachten darf: daß aber der menschliche Geist, weil er, an der Erde haftend und im irdischen Leibe vergraben, was er sucht, klar anzuschauen unfähig ist, das unaussprechliche Wesen vermittelst vieler Vorstellungen theilweise und mannigfaltig zu erfassen strebt, ohne das Verhüllte in Einem Gedanken betrachten zu können[3]).“

9. Das also ist die Lehre des Basilius von der Gotteserkenntniß. Daß selbe nicht blos dem Eunomianismus gegenüber, sondern auch an sich genommen vollkommen berechtigt sei, liegt auf der Hand. Wir können nun einmal Gottes Wesen nicht unmittelbar erkennen und nach seiner ganzen Unendlichkeit begreifen; wir können Gott nur aus seinen Werken, in welchen er sich geoffenbart hat, einigermaßen erkennen. Verhält es sich aber also, dann können wir Gottes Wesen auch nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus erfassen, wie diese uns durch die verschiedene Offenbarungsweise Gottes in den geschöpflichen Dingen dargeboten werden. Und wenn dieses, dann resultiren

---

1) Ib. l. 1, 12, p. 540.

2) Ib. l. 1, 14, p. 544. Παν γαρ που το ἐναντιον, εἰκος αὐτην μεν την οὐσιαν (Θεου) ἀπεριοπτον εἰναι παντι, πλην εἰ τῳ Μονογενει και τῳ ἁγιῳ Πνευματι· ἐκ δε των ἐνεργειων του Θεου ἀναγομενους ἡμας, και δια των ποιηματων τον ποιητην ἐννοουντας, της ἀγαθοτητος αὐτου και της σοφιας λαμβανειν την συνεσιν. Τουτο γαρ ἐστι το γνωστον τοὐ Θεου, ὁ πασιν ἀνθρωποις ὁ Θεος ἐφανερωσεν.

3) Τις ἀποπηκτος οὑτως, ὡς ἀγνοειν, ὁτι ἡ μην θεια φυσις, ὁ τι ποτε κατ᾽ οὐσιαν ἐστι, μια ἐστιν, ἁπλη τις και μονοειδης και ἀσυνθετος, και οὐδενα τροπον ἐν ποικιλῃ τινι συνθεσει θεωρουμενη· ἡ δε ἀνθρωπινη ψυχη χαμαι κειμενη, και ἐν τῳ γηΐνῳ σωματι κατορωρυγμενη, τῳ μη δυνασθαι τηλαυγως κατιδειν το ζητουμενον, πολλαις ἐννοιαις της ἀφραστου φυσεως πολυτροπως και πολυμερως ἐπορεγεται, οὐ κατα μιαν τινα διανοιαν το κεκρυμμενον θεωρουσα. Bei Kleutgen, Phil. der Vorzeit, Bd. 1, Abth. 1, S. 317.

daraus auch verschiedene Begriffe, in welchen wir Gott denken, und verschiedene Namen, womit wir diese Begriffe ausdrücken, und womit wir also Gott benennen. Und diese verschiedenen Begriffe und Namen dürfen dann, eben weil sie (κατ' ἐπινοιαν) verschieden sind, nicht mit einander verwechselt, nicht für einander gesetzt werden. So geben uns diese verschiedenen Begriffe eine Erkenntniß Gottes, die nicht blos objektiv wahr, sondern auch klar und bestimmt ist. So lange wir Gott nur als das höchste Wesen, als das Ursein betrachten, ist unsere Gotteserkenntniß, wie viel sie auch dem Keime nach in sich enthalten mag, noch dunkel und unbestimmt. Indem wir aber dann andere Dinge mit Gott vergleichen, indem wir bestimmen, sowohl was wir von ihm negiren, als auch was wir von ihm bejahen müssen, und damit jene verschiedenen Begriffe (ἐννοιαι) gewinnen, in welchen wir verschiedene Vollkommenheiten in Gott denken, wird unsere Gotteserkenntniß immer klarer und bestimmter.

10. Es ist damit allerdings gesagt, daß unser Begriff von Gott nur ein complexer ist, zusammengesetzt aus den verschiedenen Begriffen, in welchen wir die verschiedenen Vollkommenheiten Gottes denken. Aber wir heben dadurch die Einfachheit des göttlichen Wesens in seinem Ansichsein nicht auf; denn alle jene Vollkommenheiten, die wir in Gott unterscheiden, sind der Sache nach (realiter) in Gott doch ein und dasselbe; wir müssen sie nur in unserem Denken unterscheiden, weil sie aus verschiedenen Gesichtspunkten, unter welchen wir die Eine, unendliche Vollkommenheit Gottes denken, sich ergeben — Gesichtspunkte, die nicht mit einander verwechselt oder zusammengeworfen werden dürfen. Diesen Standpunkt hat der heil. Basilius, wie wir gesehen, in seiner Lehre von der Gotteserkenntniß entschieden eingenommen, und damit hat er, was diesen Lehrpunkt betrifft, für die ganze Zukunft der christlichen Philosophie vorgearbeitet. Schon Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa schließen sich ihm in diesem Lehrpunkte genau an.

11. Auf den Satz, daß die Substanz Gottes in dem Ungezeugtsein bestehe, baute Eunomius seine anomöische Doktrin auf. Weil nämlich, so lehrte er, das Wesen Gottes in dem Ungezeugtsein (ἀγεννητον) bestehe, so könne er keine Zeugung zulassen, d. h. er könne seine Natur einem Gezeugten nicht mittheilen[1]). Denn das Gezeugte könne ja eo ipso, daß es gezeugt sei, der göttlichen Natur, die in dem Ungezeugtsein bestehe, nicht theilhaftig sein: das wäre ein Widerspruch. Der Sohn Gottes, weil gezeugt, könne also nicht göttlicher, müsse vielmehr geschöpflicher Natur sein; er könne nicht einmal eine Aehnlichkeit mit Gott in Anspruch nehmen, weil das Geschöpfliche tief unter Gott stehe und gar keine Vergleichung mit ihm zulasse[2]). Der Logos sei

---

1) Ib. l. 1, 16. p. 548. 'Αγεννητος δε ὢν (ὁ Θεος) . . . οὐκ ἀν ποτε προσοιτο γεννησιν, ὥστε της ἰδιας μεταδουναι τῳ γεννωμενῳ φυσεως.

2) Ib. l. c. 'Εκφυγοι τε ἀν πασαν συγκρισιν και κοινωνιαν την προς το γεννητον (ο Θεος).

daher durch den Willen Gottes als dessen Geschöpf hervorgebracht worden[1]), während der heilige Geist hinwiederum dem Logos als hervorbringender Kraft seine Existenz verdanke und der dritte in der absteigenden Reihe sei[2]). Beide hätten daher auch einen Anfang genommen.

12. Dieser häretischen Ansicht gegenüber macht Basilius vor Allem darauf aufmerksam, daß daraus, daß Gott seinem Wesen nach ἀγεννητος sei, durchaus nicht folge, daß er nicht zeugen, d. h. seine Natur einer anderen göttlichen Person auf dem Wege der Zeugung nicht mittheilen könne[3]). Eunomius, so will Basilius sagen, nimmt den Begriff des Ungezeugtseins in dem Sinne, daß Gott das aus sich seiende Wesen sei, welches weder von sich, noch von einem Andern hervorgebracht ist. In diesem Sinne ist aber der Begriff des Ungezeugtseins blos auf die Wesenheit, auf die Substanz Gottes anwendbar; denn blos seiner Wesenheit, seiner Substanz nach ist Gott in diesem Sinne ungezeugt. Eunomius trägt nun aber das, was nur von der göttlichen Wesenheit gilt, ohne Weiteres auch auf die göttlichen Personen über, und schließt daher, daß weil der Sohn nicht ungezeugt, sondern gezeugt sei, er nicht göttlichen Wesens sein könne. Das ist die große Fälschung, deren er sich schuldig macht.

13. Diese Bemerkung des heil. Basilius ist offenbar vollkommen zutreffend. In der That, wenn gesagt wird, der Sohn sei aus dem Vater erzeugt, so bildet dieses Erzeugtsein keineswegs den Gegensatz zu dem Unerzeugtsein in dem Sinne, wie Eunomius diesen Begriff nimmt. Ungezeugt in diesem Sinne sind beide, der Vater und der Sohn; denn ihre Wesenheit ist ein und dieselbe, und diese existirt aus sich, ist weder von sich noch von einem Anderen hervorgebracht. Das Erzeugtsein des Sohnes aus dem Vater ist vielmehr nur dahin zu verstehen, daß in der Einen göttlichen Wesenheit, welche im Vater und Sohn subsistirt, der Sohn als Person das (persönliche) Sein vom Vater hat, während der Vater gleichfalls als Person, das (persönliche) Sein aus sich hat. Das will Eunomius nicht einsehen. Seine ganze Häresie beruht daher auf einem sophistischen Spiel mit den Begriffen des Ungezeugt= und des Gezeugtseins, ein Spiel, das freilich ganz dazu geeigenschaftet war, die Geister, die nicht tiefer blickten, zur verwirren.

14. Verlassen wir nun diesen Gegenstand, und heben wir noch einige weitere Lehrbestimmungen des Basilius aus!

c) Weitere Lehrbestimmungen.

1. Die Existenz der Welt führt Basilius im Einklang mit der christlichen Doctrin auf göttliche Schöpfung zurück[4]). Es existirt außer Gott keine

---

1) Ib. l. 2, 11. p. 592. Την οὐσιαν του Υἱου γεγεννησθαι μεν οὐκ οὖσαν προ της ἰδιας συστασεως, εἶναι δε γεννηθεισαν προ παντων γνωμῃ του Πατρος (Εὐνομιος λεγει).

2) Ib. l. 3, 1. p. 654. Τριτος ἐστιν ὁ Παρακλητος, ἀξιωματι και ταξει, τριτος και τῃ φυσει.

3) Ib. l. 1, 16. p. 548 sq. — 4) Hexaëmeron, hom. 1, 2 sq. p. 5 sqq.

ewige, ungewordene Materie, aus der Gott die Welt herausgebildet hätte[1]). Gott ist nicht blos das formgebende Princip der Welt; er ist deren Schöpfer. Er hat Himmel und Erde geschaffen, nicht etwa zur Hälfte, sondern ganz, nach Materie und Form. Die Form, verbunden mit der Materie, und die Materie, verbunden mit der Form: das ist das Werk Gottes[2]). Nicht als ob seine Macht mit der Erschaffung dieser Welt erschöpft wäre. Diese gegenwärtig bestehende Welt ist nur Eine von den vielen Welten, die zu schaffen in seiner Macht liegt[3]). Als Schöpfer und Werkmeister aller Dinge hat er dann alle Theile der Welt zu einer großen harmonischen Einheit zusammengefügt.

2. Es ist aber diese sichtbare Welt nicht das erste, was Gott schuf. Schon vor dieser sichtbaren Welt hat er eine andere Welt in's Dasein gerufen, die Welt der Geister. Die Geister sind unsichtbare Creaturen, mit Erkenntniß und Wille ausgestattet, die Gott erkennen und lieben, und seiner Glorie am nächsten stehen. Erst als diese geistige Welt geschaffen war, rief er auch die sichtbare Welt in's Dasein, damit sie zur Wohnstätte des Menschen diene, und zugleich geeignet sei, die menschlichen Seelen zu belehren, sie zur Erkenntniß Gottes und der Wahrheit zu führen. Für den Menschen also ist die sichtbare Welt eingerichtet; ihm soll sie die Herrlichkeit Gottes verkünden[4]).

3. Im Menschen sind Geist und Leib mit einander vereinigt. Er besteht aus Leib und Seele. Es ist nur Eine Seele, die im Menschen lebt. Es ist nicht eine andere Seele, welche denkt und will, und eine andere, welche den Leib belebt und bewegt; es ist nur Eine Seele, welche den beiden Funktionen vorsteht, und sie mittelst zwei verschiedener Kräfte ausübt[5]). Sie ist nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen, und überragt daher den Leib so hoch, wie der Himmel die Erde überragt. Bild (imago) Gottes ist die Seele von Natur aus; zum Gleichnisse (ad similitudinem) Gottes aber soll sie werden durch eigene, frei That, dadurch nämlich, daß sie die Tugend erstrebt, die sie ad similitudinem Dei emporhebt[6]). Hätte Gott von Anfang an schon die Seele zu seinem Gleichnisse geschaffen, dann hätte der Mensch kein Verdienst, und es würde ihm daher auch die Krone entgehen, welche dem Menschen für Tugend und Frömmigkeit in Aussicht gestellt ist[7]).

4. Was von Gott geschaffen ist, ist gut; das Uebel (malum) ist nichts Reales, hat keine Substanz[8]). Das Uebel ist von doppelter Art; es ist entweder ein Uebel seiner Natur nach, oder es ist ein solches nur im Verhältniß zu unserer sinnlichen Empfindung. Ein Uebel seiner Natur nach ist die

1) Ib. hom. 2, 2. p. 29 sq. — 2) Ib. hom. 2, 3. p. 33.

3) Ib. hom. 1, 2. p. 8. — 4) Ib. hom. 1, 5. p. 13.

5) Constit. monasticae, c. 2, 2. p. 1340 sq.

6) De structura hominis, Orat. 1, 20. p. 29. Το μεν γαρ »κατ' εἰκονα«, φυσει δεδοται ἡμιν, και ἀμεταβλητον ἐξ ἀρχης και εἰς το τελος συμπαρεστι· το δε »καθ' ὁμοιωσιν«, ἐκ προαιρεσεως, και οἰκοθεν καθορθουμεν ὑστερον.

7) Ib. or. 1, 21, p. 33.

8) Hexaëm. hom. 2, 4. 5. p. 57 sq.

Sünde, das sittlich Böse. Ein Uebel in Rücksicht auf unsere sinnliche Empfindung dagegen ist Alles, was uns lästig ist und uns Schmerz bereitet. Nur das erstere, das sittlich Böse, ist eigentliches Uebel; alle übrigen Uebel sind Uebel nur im uneigentlichen Sinne, weil sie uns nach Gottes Rathschlusse zum Guten dienen sollen. Sie treffen uns nämlich theils zu dem Zwecke, damit wir für unsere Sünden gestraft und dadurch zum Guten zurückgeführt werden, theils zu dem Zwecke, um uns in der Tugend zu üben und uns vorsichtiger zu machen gegenüber den Sollicitationen der Versuchung zum Bösen[1]).

5. Die Sünde nun, das eigentlich Böse, hat seinen Grund einzig in uns, in unserem freien Willen. Man darf dafür keine weitere Ursache suchen; es ist nichts anderes, als der Mißbrauch unserer Freiheit gegen das göttliche Gesetz[2]). Dadurch und dadurch allein, daß wir einen freien Willen haben, sind wir fähig des Bösen. Sollen wir aber deshalb Gott tadeln, daß er uns einen freien Willen gegeben hat? Das wäre unvernünftig. Da müßten wir die unvernünftigen Wesen, welche als solche nicht sündigen können, über die vernünftigen stellen; wir müßten sagen, daß jene ihrer Natur nach vortrefflicher und vornehmer seien als diese[3]).

6. Es ist darum auch das Fleisch nicht als an sich unrein zu erachten; es ist ja gleichfalls eine Schöpfung Gottes, wie die Seele. Wenn auch die sinnlichen Gelüste durch das Fleisch bedingt sind und in diesem walten, so ist deshalb doch das Fleisch nicht anzuklagen; denn auch die Sinnlichkeit ist an sich etwas Gutes, so weit deren Strebungen der Vernunft untergeordnet sind. Nur so weit sind letztere böse, als sie im Widerspruche mit der Vernunft und dem sittlichen Gesetze stehen, dagegen sich auflehnen[4]). Die Lebensaufgabe des Menschen ist es, der Tugend zu leben und nicht den sinnlichen Gelüsten zu dienen. Das ist die wahre Askesis, die zur sittlichen Vollkommenheit führt und den Menschen seinem ewigen Endziele in Gott zuleitet[5]).

---

1) Homil. in illud: quod Deus non est auctor malorum, 3. p. 333. Κακον τοινυν το μεν ὡς προς την ἡμετεραν αἰσθησιν, το δε ὡς προς την ἑαυτου φυσιν. Ἑ Το μεν οὐν φυσει κακον ἐξ ἡμων ἠρτηται, ἀδικια, ἀσελγεια, ἀφροσυνη, δειλια, φθονοι, φονοι, φαρμακειαι, ῥᾳθιουργιαι, και ὁσα τουτοις συγγενη παθηματα, την κατ' εἰκονα του κτισαντος γεγενημενην ψυχην καταῤῥυπανοντα, ἐπισκοτειν αὐτης τῳ καλλει πεφυκε. Παλιν κακον λεγομεν το ἡκιν ἐπιπονον και ὀδυνηρον προς την αἰσθησιν, νοσον σωματος, και πληγας σωματος, και των ἀναγκειων την ἐνδειαν, και ἀδοξιας, και χρηματων ζημιας, και οἰκειων ἀποβολας· ὡν ἑκαστον ἡμιν ὑπο του φρονιμου και ἀγαθου Δεσποτου προς το συμφερον ἐπαγεται. 5, p. 341.

2) Ib. 5, p. 337. Το μεν οὐν κυριως κακον ἡ ἁμαρτια, ὁπερ μαλιστα ἐστι της του κακου προσηγοριας ἀξιον, ἐκ της ἡμετερας προαιρεσεως ἠρτηται, ἐφ' ἡμιν ὀντος ἡ ἀπεχεσθαι της πονηριας, ἡ μοχθηροις εἰναι. 3, p. 332.

3) Ib. 7, p. 345. Ὁ τοινυν μεμφομενος τον ποιητην ὡς μη φυσικως κατασκευασαντα ἡμας ἀναμαρτητους, οὐδεν ἑτερον, ἡ την ἀλογον φυσιν της λογικης προτιμᾳ, και την ἀκινητον και ἀνορμητον της προαιρετικης και ἐμπρακτου.

4) Const. Mon. c. 2, 3. p. 1341 sq.

5) Reg. fus. tract. 2. p. 892 sq.

7. Schließen wir hier ab. Wir konnten nur Bruchstücke aus den Werken des heil. Basilius ausheben; aber schon aus diesen erhellt, daß Basilius auch in philosophischer Beziehung wohl geschult war und einen klaren Blick hatte. Gerade dadurch war er in der Lage, der Häresie auf ihren sophistischen Schleichwegen zu folgen, und den philosophischen Schein, unter welchem sie auftraten, in seiner ganzen Hohlheit und Nichtigkeit bloszulegen. Es ist ganz unglaublich, in wie mannigfaltigen und geschraubten Windungen die häretische, namentlich die arianische Dialectik sich hinkrümmte, um eine Begründung ihrer falschen Ansicht zu erzielen. Es kam den Häretikern gar nicht darauf an, in ihren Argumentationen einen Begriff bald in diesem, bald in einem andern Sinne zu nehmen, oder Begriffe für einander zu setzen, die strenge auseinander zu halten gewesen wären, wenn sie nur ihr Ziel erreichten. Unerschrocken, mit der ganzen Wucht seiner Gelehrsamkeit und mit der ganzen Schärfe seines klar blickenden Geistes trat der heil. Basilius dagegen in die Schranken. Er folgt der häretischen Entwickelung Schritt für Schritt, zerreibt und vernichtet schonungslos die häretischen Beweisführungen, und begründet mit glänzender Argumentation die der häretischen entgegengesetzte wahre Doktrin. Die Begriffe, die er für seine Argumentationen benöthigt, definirt er überall in klarer und bestimmter Weise; seine Unterscheidungen sind genau und lichtvoll, seine Beweise streng logisch.

8. So ist Basilius nicht blos in dogmatischer und ascetischer, sondern auch in philosophischer Beziehung eine leuchtende Größe seiner Zeit; die Philosophie verdankt ihm namentlich genaue Bestimmung und Abgrenzung der ontologischen Begriffe, insoweit selbe für die speculative Entwickelung der Trinitätslehre im kirchlichen Sinne erforderlich waren. Wenn man bedenkt, in welch schlimme Zeit sein Leben fällt, wie seine Thätigkeit nach allen Seiten hin in Anspruch genommen war, um den Uebeln zu wehren, die über die Kirche hereingebrochen waren, dann erstaunt man über die geistige Kraft und über den Fleiß dieses Mannes, der ungeachtet dessen in so vielen und verschiedenartigen Schriften uns die reichen Erzeugnisse seines glänzenden Geistes zurückgelassen und die tiefsten Probleme metaphysischer Speculation bewältigt hat. Mit Recht heißt er „der Große". Er war groß als Ascet und Bischof, groß als Redner, groß als Reformator der Liturgie, groß als Ordensstifter, groß als Schriftsteller. Seine Schriften wurden daher schon zu seiner Zeit als ein kostbarer Schatz in Ehren gehalten, und der galt als der Gebildetste und Unterrichtetste, sagt Gregor von Nazianz, der sie am besten verstand. Dieser sein Ruhm hat sich auch auf die Nachwelt übergeleitet, und wenn diese ihn rühmt als eine Säule der Kirche zu seiner Zeit, so muß auch die Geschichte der Philosophie ihn als einen der hervorragendsten Träger des christlich philosophischen Gedankens in ihren Annalen verzeichnen.

3. Gregor von Nazianz.

1. Würdig zur Seite stellt sich dem heil. Basilius sein Freund und Kampfgenosse **Gregor von Nazianz**. Er wurde auf dem Landgute

Arianzus in der Nähe von Nazianz im südwestlichen Cappadocien, wahrscheinlich um das Jahr 326 oder 330 geboren. Sein Vater war vorher Heide gewesen, wurde aber von seiner frommen Gattin Nonna später zum Christenthum bekehrt, und bald darauf sogar zum Bischof von Nazianz geweiht. Unter der Leitung und Pflege seiner vortrefflichen Mutter wuchs Gregor in aller Tugend und Gottesfurcht heran, und nachdem er seine ersten Studien zu Cäsarea in Cappadocien, zu Cäsarea in Palästina, und in Alexandrien gemacht hatte, begab er sich nach Athen, wo er, wie bereits erwähnt worden, mit Basilius, den er schon in seiner Heimath kennen gelernt hatte, wieder zusammentraf, und innigste Freundschaft mit ihm schloß.

2. Um das Jahr 356 kehrte Gregor in seine Heimath zurück, empfing die heilige Taufe, und lebte hierauf theils zu Arianzus, theils bei seinem Freunde Basilius im Pontus in stiller Zurückgezogenheit. Unter Gebet, geistlichen Betrachtungen und Handarbeiten brachten beide Männer längere Zeit dahin. Als aber sein Vater in der Einfalt seines Herzens sich hatte verleiten lassen, das arianisirende Symbolum von Ariminum zu unterzeichnen, und in Folge dessen eine Spaltung in seiner Gemeinde ausgebrochen war, kehrte Gregor nach Nazianz zurück, und stellte die Einheit in der gedachten Gemeinde wieder her. In dieser Zeit wurde er denn auch von seinem Vater auf Andringen der Gemeinde gegen seinen Wunsch zum Presbyter geweiht, und half nun seinem Vater während der Regierung des Kaisers Valens die orthodoxe Lehre schützen. Er war neben Basilius der Hauptvertheidiger und Förderer des nicänischen Dogma's. Im J. 372 weihte ihn der heil. Basilius, gleichfalls gegen seinen Wunsch, zum Bischof von Sasima, welches Bisthum er jedoch, gekränkt durch den Widerspruch des Metropoliten Anthimus, gar nicht antrat.

3. Nach dem Tode seines Vaters (374) zog er sich nach Seleucia zurück, um sich wieder der Ruhe des beschaulichen Lebens zu widmen. Aber diese Ruhe sollte ihm nicht werden; vielmehr begannen jetzt erst die Arbeiten und Stürme für ihn. Er wurde i. J. 379 von Kaiser Gratian auf Andringen der Rechtgläubigen nach Constantinopel berufen, um daselbst die kirchlichen Verhältnisse wieder zu ordnen. Er folgte dem Rufe, und übernahm die Leitung der Kirche von Constantinopel, ohne vorerst noch deren Bischof zu werden. Hier beginnt seine großartige Lehrthätigkeit. Seine herrlichsten Reden, die sog. „theologischen", gehören dieser Epoche seines Lebens an. Da er aber die arianische Irrlehre ohne Rast bekämpfte, so brachte er die arianische Partei auf's Heftigste gegen sich auf und diese griff nun nicht blos zu geheimen Ränken, sondern auch zur offenen Gewalt, um sich dieses furchtbaren Gegners zu entledigen. Aber Kaiser Theodosius schützte ihn und auf inständiges Bitten seiner Gemeinde ließ er sich endlich dazu bestimmen, den Bischofssitz von Constantinopel wirklich einzunehmen. Die zweite ökumenische Synode in Constantinopel i. J. 381 bestätigte ihn als rechtmäßigen Oberhirten.

4. Aber seine Feinde ruhten nicht. Sie bestritten die Rechtmäßigkeit seiner Wahl zum Bischof von Constantinopel, weil er schon Bischof von Sasima

gewesen, und daher einen andern bischöflichen Sitz nicht hätte übernehmen dürfen. Dadurch kam Uneinigkeit in die Synode selbst, und dies veranlaßte ihn freiwillig zurückzutreten. Er entsagte dem Bischofssitze, und nachdem er in einer herrlichen Rede von dem Kaiser und den versammelten Bischöfen feierlich Abschied genommen, zog er sich auf sein väterliches Landgut Arianz zurück. Von hier aus beruhigte er noch die Kirche von Nazianz, welche durch die Apollinaristen in Spaltung gerathen war, und besorgte die Verwaltung derselben, bis sein verstorbener Vater einen Nachfolger erhalten hatte. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in streng ascetischen Uebungen und unter schriftstellerischen und dichterischen Arbeiten. Er starb i. J. 390.

5. Die Schriften Gregor's, die ihm den Ruhm eines Kirchenlehrers, und den Titel „der Theologe" erworben haben, zerfallen in Reden, Briefe und Gedichte.

Vom philosophischen Gesichtspunkte aus interessiren uns zunächst nur seine (45) Reden, und unter diesen vorzugsweise wiederum seine fünf theologischen Reden (λογοι θεολογικοι — Orationes theologicae). Sie sind es zunächst, welche ihm den Titel: „Der Theologe" erworben. Er hielt sie zu Constantinopel, wo er so begeistert, wie ein zweiter Athanasius, den kirchlichen Trinitätsglauben gegen die Eunomianer und Macedonianer vertheidigte. Nachdem in der ersten dieser Reden verschiedene Vorfragen erörtert worden, werden in der zweiten die Existenz, sowie die Natur und Eigenschaften Gottes behandelt, so weit die menschliche Vernunft sie zu erfassen, und die menschliche Sprache sie wiederzugeben vermöge. Die dritte Rede bespricht die Gleichwesentlichkeit (Homoousität) der drei göttlichen Personen, und insbesonders die Gottheit des Sohnes, worauf dann die vierte die hauptsächlichsten der von den Arianern gegen die Gottheit des Sohnes in's Feld geführten Bibelstellen beleuchtet, und die fünfte die Einwendungen gegen die Gottheit des heiligen Geistes zurückweist.

6. Was die Form seiner Reden betrifft, so erhellt aus ihnen, daß Gregor einer der größten Redner des christlichen Alterthums war und daß er mehr als Andere über eine große rhetorische Fülle und Gewandtheit verfügte, wenn gleich auch er dem Geschmacke des Jahrhunderts, der Künstelei und Schönrednerei seinen Tribut zollte. Ihrem Inhalte nach sind und bleiben sie immer der Erguß eines edeln, von der Wahrheit begeisterten Herzens und Ausdruck eines klar und tief denkenden Geistes. Auch das philosophische Moment ist darin vertreten, und gerade von diesem Gesichtspunkte aus müssen sie hier unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

7. Die Existenz Gottes, lehrt Gregor, ist eine Wahrheit der Vernunft. Daß ein Gott als höchstes, schöpferisches und allerhaltendes Wesen existire, lehrt uns die sichtbare Schöpfung und das in ihr waltende natürliche Gesetz. Wenn wir unsern Blick auf die uns umgebende Welt wenden, und sehen, wie alle Dinge ihr beharrliches, schön gebildetes Sein haben, wie sie sich fortschreitend entwickeln und im Sein unbewegt doch in Bewegung sich befinden, dann müssen wir auf eine höchste Ursache schließen, welche sie in's Sein gesetzt hat. Und wenn wir sehen, wie Alles in der Welt zu einander geordnet ist, wie die verschiedenartigsten Dinge in die Einheit dieser Ordnung aufgenommen sind, dann ist der Schluß unabweisbar, daß über allen diesen Dingen eine Ursache

steht, welche sie zu dieser großen Harmonie zusammengeordnet hat. Siehst du eine Cither, kunstvoll zusammengefügt und gearbeitet, dann denkst du an den Künstler, der die Cither in solch zweckentsprechender Weise hergestellt hat. Und hörst du das harmonische Spiel, welches von der Cither aus dir entgegentönt, so denkst du an den Citherspieler, welcher diese harmonischen Töne der Cither entlockt. So kannst du auch die Welt, und die in ihr waltende Harmonie vor das Auge deines Geistes nicht stellen, ohne hinüberzuschließen auf den Urheber dieses Werkes und seiner Harmonie — auf Gott [1]).

8. Aber wenn wir auch zur Evidenz erkennen, daß Gott ist, so können wir doch nie dazu gelangen, vollkommen zu erklären, was Gott ist. Das Ansichsein Gottes, seine Wesenheit, ist für uns unbegreiflich und unerforschlich [2]). Wir erkennen Gott nur aus der Ferne, nicht im Angesichte; wir sehen ihn etwa wie den Abglanz der Sonne in den Wellen eines Sees in dunkler Abspiegelung, nur in der Größe und Herrlichkeit seiner Werke [3]). Wir erkennen ihn als das schönste und erhabenste aller Wesen, als ein Meer von Wesenheit [4]), oder besser noch als überwesentlich, und das Sein aller andern Wesen bedingend [5]). Aber was diese Wesenheit sei, die alle Wesenheiten übersteigt, das zu erkennen reicht die menschliche Einsicht nicht aus. Wir können daher auch nicht erklären, was Gott sei; Gott ist, wie unerforschbar, so auch unaussprechbar. Θεον νοησαι μεν χαλεπον, φρασαι δε ἀδυνατον, sagt schon der Theologe der Heiden, Platon [6]).

9. Dennoch aber ist Gottes Wesen uns hienieden nicht völlig unbekannt. Durch Vermittelung der geschöpflichen Wesen können wir wenigstens einigermaßen die göttlichen Vollkommenheiten erkennen, und dies zwar dadurch, daß wir alles Unvollkommene von ihm entfernen, und alle Vollkommenheiten ihm beilegen. So erkennen wir mit voller Evidenz, daß Gott kein körperliches Wesen sein könne. Wäre er ein Körper, dann wäre er entweder aus den Elementen zusammengesetzt, oder man müßte ihn für jenes „fünfte Element" halten, welches nach einigen Philosophen das Sein der Gestirnwelt trägt. Im erstern Falle aber würde sein Sein corruptibel, auflösbar sein, was absolut undenkbar ist; im zweiten Falle müßte das göttliche Wesen der Bewegung unterliegen, und somit von einer andern Ursache bewegt werden, was wiederum mit dem Begriffe Gottes als der höchsten Ursache streitet [7]).

10. Gott ist also zu denken als ein unkörperliches, als ein einfaches Wesen. Dieser Einfachheit steht nicht entgegen, daß mannigfaltige Benennungen auf Gott angewendet werden. Sehr unwürdig denken gewiß jene über die göttlichen Dinge, welche da meinen, daß, wie die Namen, so auch das Wesen, welches sie bezeichnen, mannigfaltig getheilt sei. Vielmehr wissen wir, daß dieses durchaus ungetheilt, einfach ist, zu unserem Besten aber sich gewisser-

---

1) Greg. Naz. Opp. (ed. Colon. 1690) Orat. 34 (orat. 2 de theologia) p. 539 sq.
2) Ib. p. 538. — 3) Ib. l. c.
4) Orat. 38, p. 615. Πελαγος οὐσιας ἀπειρον και ἀοριστον.
5) Orat. 12, p. 198. — 6) Orat. 34, p. 538. — 7) Ib. p. 540 sq.

maßen einer Theilung durch die verschiedenen Benennungen unterwirft[1]). Wir könnten ja mit unserm Denken gar nicht an selbes herankommen, es wäre uns gänzlich unerkennbar, wenn wir nicht verschiedene Benennungen auf es anwenden, verschiedene Vollkommenheiten in ihm unterscheiden könnten, ohne seine Einfachheit aufzuheben.

11. Aber wenn Gott auch einfach ist in seiner Wesenheit, so ist er doch dreifaltig in den Personen. Wir stehen bei der göttlichen Trinität. Das ist das große Mysterium des Christenthums. Ist Gottes Wesenheit schon unbegreiflich und unerforschlich, so gilt dies um so mehr von seiner Dreipersönlichkeit, von dem dreipersönlichen Leben Gottes. Desungeachtet aber dürfen wir uns dadurch nicht zurückschrecken lassen, auch dieses Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit anbetend und demüthig zu betrachten, und, so weit es unsere Kräfte gestatten, mit Hilfe der göttlichen Offenbarung zu durchforschen, um dadurch neue Liebe, Kraft und Begeisterung für die bewunderungswürdige Majestät unseres Gottes zu gewinnen[2]).

12. Es ist eine einzige Gottheit und Macht, sagt Gregor, welche in Dreien verbunden gefunden wird, und drei geschieden in sich begreift, nicht von ungleicher Wesenheit und Natur, weder vermehrt durch Zusatz, noch durch Hinwegnahme vermindert, nach allen Seiten hin gleich, nach allen Richtungen hin dieselbe, wie am Himmel Größe und Schönheit, die unendliche Verbindung dreier Unendlicher; — Gott ein jeder für sich betrachtet, als Vater, Sohn und heiliger Geist, so daß doch Jedem sein persönliches Merkmal gewahrt wird; Gott, alle drei miteinander betrachtet: jenes wegen der gleichen Wesenheit (ὁμοουσιοτης), dieses wegen der Einheit der Natur und des Princips (μοναρχια). Kaum habe ich das Eine im Geiste umfaßt, da bin ich schon von Dreien umstrahlt; kaum beginne ich die Drei zu unterscheiden, so werde ich sogleich wieder zu Einem zurückgeführt. Betrachte ich Eines von den Dreien, so halte ich es für das Ganze; mein Auge ist erfüllt; und doch ist das Uebrige mir noch entgangen. Ich kann nicht die Größe des Einen erfassen, um dem, was zurückbleibt, den größeren Theil zuzuschreiben (d. h. ich kann die Personen, die ich eben nicht betrachte, nicht für etwas Größeres halten, als die, welche ich betrachte). Ziehe ich aber die Drei wieder in der Betrachtung zusammen, so sehe ich einen einzigen Strahl, da ich das geeinte Licht nicht unterscheiden oder messen kann[3])."

---

1) Orat. 45 ad Evagr. p. 719. . . . . εἰδεναι δε ἀκολουθον ἡμας τους της ἀληθειας ἐπιγνωμονας ὡς ἀδιαιρετος ἐστι και μονοειδης ἡ θεια τε και ἀμερης του κρειττονος οὐσια· προς δε το χρησιμον της ἡμετερας των ψυχων σωτηριας και μεριζεσθαι ταις ὀνομασιαις δοκει και διαιρεσεως ἀναγκῃ ὑφισταται.

2) Vgl. Hergenröther, Lehre des heil. Gregor von Nazianz von der göttl. Dreieinigkeit, (Regensb. 1850) S. 17 f.

3) Orat. 40, p. 668. Την μιαν θεοτητα τε και δυναμιν ἐν τοις τρισιν εὑρισκομενην ἑνικως και τα τρια συλλαμβανουσαν μεριστως· οὐδε ἀνωμαλον οὐσιας ἠ φυσεσιν, οὔτε αὐξομενην ἠ μειουμενην ὑπερβολαις και ὑφεσεσι, παντοθεν ἰσην, την αὐτην παντοθεν, ὡς ἐν οὐρανῳ καλλος και μεγεθος· τριων ἀπειρων ἀπειρον συμφυΐαν. Θεον ἑκαστον καθ' ἑαυτο θεωρουμενον, ὡς πατερα και υἱον και το ἁγιον πνευμα, φυλασσομενης ἑκαστῳ της

13. So ist denn ungetheilt in den getheilten Dreien die Gottheit, wie in drei unter sich zusammenhängenden Sonnen eine einzige Lichtmischung[1]). Gleichwie zwischen dem Geiste und dessen Gedanken, oder zwischen der Seele und deren Wort keine Spaltung und Theilung statt hat, noch daraus, daß der Gedanke und das Wort vom Geiste ausgehen, eine Zusammensetzung entsteht: ebenso findet zwischen Vater und Sohn und zwischen diesem und dem Geiste weder eine Theilung, noch irgend eine Art von Zusammensetzung statt[2]). Gott ist als Einheit zugleich ein dreistrahlendes Licht, Eine Lichtfülle, aber ein gegliederter und geordneter Glanz mit bestimmten, stets sich gleichbleibenden Ausstrahlungen[3]).

14. Gegen die Apollinaristen vertheidigt Gregor die Integrität der menschlichen Natur in Christo, und daraus erkennen wir auch seine psychologische Ansicht. Zum wahren Menschen gehört nach seiner Anschauung nebst σωμα und ψυχη auch der νους. Nicht als ob der νους im Menschen etwas von der ψυχη real Verschiedenes wäre. Er ist eine Kraft der Menschenseele; aber nur dadurch, daß diese Kraft in der Seele ist, ist sie Menschenseele, und constituirt als solche mit dem Leibe die menschliche Natur[4]). Spricht man daher der Seele Christi den νους ab, so ist Christus nicht mehr wahrer und vollkommener Mensch, während doch der Glaube ausdrücklich lehrt, daß der Logos „Mensch" geworden sei. Oder definirt man etwa den Menschen als ein vernunftberaubtes Wesen (ζωον ἀνουν) [5])?

15. So sehen wir denn, daß Gregor würdig dem heil. Athanasius und dem heil. Basilius sich zur Seite stellt. „Sich selbst klar," sagt Hergenröther[6]), „und nie mit sich im Widerspruch stehend, kämpft er mit ebenso viel Energie als Sicherheit gegen die Irrlehren seiner Zeit, bleibt aber nicht bei bloßer Polemik stehen, sondern ist polemisch und speculativ zugleich. Mit der dialectischen Bewegung des Wissens vereint er eine tief religiöse Mystik; seine Speculation wird Betrachtung und Gebet. Hingerissen von Bewunderung und Ehrfurcht betet er gläubig die Geheimnisse der Offenbarung an und in schönster Harmonie von Geist und Herz sein reiches Innere entfaltend, sucht er in seinen

---

ἰδιοτητος· Θεον τα τρια συν ἀλληλοις νοουμενα· ἐκεινο δια την ὁμοουσιοτητα, τουτο δια την μοναρχιαν. Οὐ φθανω το ἑν νοησαι και τοις τρισι περιλαμπομαι· οὐ φθανω τα τρια διελειν, και εἰς το ἑν ἀναφερομαι· ὁταν ἑν τι των τριων φαντασθω, τουτο νομιζω το παν και την ὀψιν πεπληρωμαι, και το λειπον διεφυγεν· οὐκ ἐχω το μεγεθος τουτου καταλαβειν, ἱνα δω το πλειον τῳ λειπομενῳ· ὁταν δε τα τρια συνελω τῃ θεωριᾳ, μιαν ὁρω λαμπαδα, οὐκ ἐχων διελειν ἡ μετρησαι το φως ἑνιζομενον.

1) Orat. 37, p. 601. — 2) Orat. 40, p. 719.

3) Carm. de Spir. S. arcan. III, p. 164. Vgl. Hergenröther, a. a. O. S. 20 ff.

4) Orat. 14, p. 221. Orat. 51, p. 740.

5) Orat. 51, p. 738. 739. 740. θεοτης μετα σαρκης μονης οὐκ ἀνθρωπος, ἀλλ' οὐδε μετα ψυχης μονης, οὐδε ἀμφοτερων χωρις του νου, ὁ και μαλλον ἀνθρωπος . . . . οὐ γαρ ἀνοον ζωον ὁ ἀνθρωπος.

6) A. a. O. Vorrede S. 12 f.

Reden und Gedichten auch Andere für das zu begeistern, was seine ganze Seele erfüllte."

16. Mit Recht nennt ihn daher sein Freund Basilius „ein Gefäß der Auserwählung", „einen tiefen Brunnen", „den Mund Christi". „Gleich groß durch die Tiefe der Gedanken und die speculative Schärfe seiner Auffassung, wie durch die bewunderungswürdige Fülle seiner Beredsamkeit und die durch klassische Studien errungene Gewandtheit im Ausdruck stellt er das kirchliche Dogma in der reinen und ungetrübten Auffassung der ererbten Lehre dar, und ist daher, wie der Lehrer seiner Zeit, so auch der aller späteren Jahrhunderte geworden, mit einem Ansehen, wie es nur Wenige erreichten." Seine philosophische Durchbildung hielt mit dem Glanze seiner Beredsamkeit gleichen Schritt, und so lassen seine Schriften überall eine vollkommene Harmonie und Wechseldurchdringung des Inhaltes und der Form erblicken — ein Vorzug, wie er nur großen Geistern eigen zu sein pflegt.

4. Gregor von Nyssa.

a) Sein Leben und seine Schriften.

1. Gregor von Nyssa ist der dritte in dem Trifolium der drei großen Cappadocier. Er war ein jüngerer Bruder des heil. Basilius, welchen er verehrend überall nur seinen Vater nennt, und wurde geboren i. J. 330. Basilius und seine Schwester Makrina ertheilten ihm den ersten Unterricht. Ob er auch auswärtige Schulen besuchte, ist nicht bekannt. Er eignete sich aber ein sehr umfassendes Wissen in der Philosophie und Theologie an. Nach Vollendung seiner Bildungsjahre widmete er sich, obgleich zum Lektor geweiht, wider den Wunsch und Willen seiner Freunde dem Berufe eines Lehrers der Beredsamkeit. Er legte aber dieses Lehramt bald nieder, und führte für einige Zeit ein Einsiedlerleben, während dessen er seine schöne Schrift „über die Jungfräulichkeit" schrieb.

2. Als aber i. J. 370 Basilius den Bischofssitz von Cäsarea bestieg, wurde auf seinen Wunsch sein Bruder Gregor von den Bischöfen einstimmig für den bischöflichen Stuhl von Nyssa gewählt (371). Damit beginnen seine Kämpfe. Seine Erhebung fiel in die Zeit des arianischen Kaisers Valens, und bei diesem wußten seine arianischen Gegner ihn in ein so schlimmes Licht zu setzen, daß er, um der Verhaftung zu entgehen, sich flüchten mußte (375). Als jedoch Kaiser Gratian (378) die Regierung antrat, konnte er wieder auf seinen Bischofsstuhl zurückkehren. Nachdem er i. J. 379 der großen Synode von Antiochien beigewohnt hatte, führte ihn der Ruf des Kaisers Theodosius zum großen allgemeinen Concil nach Constantinopel (381), wo er als einer der angesehensten Kirchenhirten und hervorragendsten Theologen geehrt wurde. Von der gedachten Synode wurde er dann nach Arabien und Palästina abgeordnet, um im Vereine mit den dortigen Bischöfen die kirchliche Einheit herzustellen und die Streitigkeiten beizulegen. In Palästina und Jerusalem, wo er mit Cyrillus verkehrte, scheinen seine Bemühungen nicht vergeblich gewesen zu sein. Gregor war eine Stütze der Kirche gegen die Arianer, welche er zu

Lebzeiten und namentlich nach dem Tode seines Bruders Basilius beharrlich bekämpfte. Er starb i. J. 394.

3. Gregor von Nyssa zählt zu den fruchtbarsten und vielseitigsten Kirchenschriftstellern seiner Zeit. Seine überaus zahlreichen Werke sind theils exegetischen, theils dogmatisch-philosophischen, theils moralisch-ascetischen Inhaltes. Dazu kommen Reden und Briefe. Wir wollen nur jene seiner Schriften ausheben, welche vom philosophischen Standpunkte aus ein Interesse bieten. Dazu gehören:

a) Die „apologetische Erklärung des Sechstagewerkes" (ἀπολογητικος περι της ἑξαημερου — explicatio apologetica in hexaemeron) und das Buch „von der Ausstattung des Menschen" (περι παρασκευης ἀνθρωπου — de hominis opificio). Beide Schriften sind zunächst der Ergänzung und Vertheidigung der Homilien des heil. Basilius über das Sechstagewerk gewidmet; die erstere soll eine Lücke dieser Homilien ausfüllen, die letztere will die biblische Erzählung wie die Auslegung des Basilius gegen einige Mißverständnisse in Schutz nehmen.

b) Die „große Katechese" (λογος κατηχητικος ὁ μεγας — oratio catechetica magna), eine Begründung und Vertheidigung der Hauptdogmen des Christenthums gegen Heiden, Juden und Häretiker. Sie ist nach dem Prolog den christlichen Lehrern gewidmet, und will ihnen zeigen, wie sie stets vom Standpunkte des Gegners ausgehen und an die Zugeständnisse desselben anknüpfen solten; demgemäß kommt bald die biblisch-theologische, bald die speculativ-philosophische Argumentation zur überwiegenden Geltung.

c) Die Schrift „gegen Eunomius" (κατ' Εὐνομιου — adversus Eunomium) in zwölf Büchern, das umfangreichste Werk Gregors, und eine der bedeutendsten unter allen Steitschriften gegen den Arianismus. Eunomius hatte nach dem Tode des Basilius seine Häresie gegen die Widerlegung von Seite des letzteren wiederholt in einer „Apologie" vertheidigt, und zugleich in dieser Schrift den verstorbenen Gegner mit Schmähungen überhäuft. Dagegen verfaßte nun Gregor über Aufforderung seines Bruders Petrus dieses Werk. Es gilt der Vertheidigung des Basilius und seiner Lehre von der Gottheit des Logos und des heiligen Geistes.

d) Die Schrift „über die Seele und die Auferstehung" (περι ψυχης και ἀναστασεως διαλογος — De anima et resurrectione dialogus), ein Gespräch Gregors mit seiner Schwester Makrina. Als Gregor nach dem Tode seines Bruders Basilius, noch niedergebeugt von Schmerz, seine von ihm hoch verehrte Schwester Makrina in Pontus besuchte, und diese gleichfalls dem Tode nahe fand, fing er im Schmerz hierüber zu klagen an. Der nun folgende Gedankenaustausch zwischen beiden bezog sich naturgemäß auf die letzten Dinge des Menschen. In dem genannten Dialoge nun legt Gregor der Sterbenden seine Anschauungen über Seele, Tod, Auferstehung und Wiederherstellung aller Dinge in den Mund. Makrina tritt als Lehrerin auf, weshalb die Schrift auch Τα Μακρινια betitelt wird.

e) Dazu kommen dann noch folgende kleinere Schriften:

α) „Ueber die vorzeitig sterbenden Kinder" (περι των νηπιων προ ὡρας ἀφαρπαζομενων — de infantibus, qui praemature abripiuntur): Beantwortung der Frage, warum Gott einen solch vorzeitigen Tod zulasse.

β) Eine Gegenschrift gegen Apollinaris (Ἀντιῤῥητικος προς τα Ἀπολλιναριου — Antirrheticus contra Apollinarem), welche die apollinaristische Lehre, der Leib Christi sei vom Himmel gekommen, und die Stelle des Nous habe in Christo der Logos vertreten, bekämpft.

γ) Die Schrift „gegen das Fatum“ (καθ' εἱμαρμενης — contra fatum), zur Bekämpfung des astrologischen Fatalismus.

δ) Die Schrift „über den Sinn des Ausdruckes: nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes“ (περι του, τι ἐστι το, κατ' εἰκονα Θεου και καθ' ὁμοιωσιν — de eo, quid sit ad imaginem et similitudinem Dei), worin Gregor seine Ansicht über die Gottähnlichkeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen darlegt.

ε) „Ueber das Leben des Moses“ (περι του βιου Μωϋσεως — de vita Mosis), worin er in dem Leben Mosis ein Ideal des christlich-vollkommenen Lebens erblickt und schildert.

So viel über die Schriften Gregors; gehen wir nun auf sein Lehrsystem über!

b) Theologie und Psychologie.

1. Dem heidnischen Polytheismus gegenüber sucht Gregor in seiner Oratio catechetica vor Allem die Einheit Gottes zu erweisen. Er geht in dieser Beweisführung aus von der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Gott muß nämlich gedacht werden als das allervollkommenste Wesen, als die Fülle aller Vollkommenheit. Verhält es sich aber also, dann erfolgt daraus ganz von selbst die Einheit Gottes. Gäbe es nämlich mehrere Götter, dann müßten sie sämmtlich unendlich vollkommene Wesen sein; aber sie müßten sich auch von einander unterscheiden. Unterscheiden könnten sie sich jedoch von einander nur dadurch, daß jeder der vielen Götter eine Eigenschaft oder Vollkommenheit besäße, die ihm eigenthümlich wäre, und die er mit den andern Göttern nicht theilte; denn gerade diese wäre das unterscheidende Merkmal zwischen ihm und den andern. Aber dann wäre keiner jener Götter mehr das vollkommenste Wesen, weil jedem derselben jene Eigenschaft oder Vollkommenheit, durch welche sich der andere von ihm unterscheidet, mangeln würde[1]). Es bringt es also schon der Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens mit sich, daß es nur Einen Gott geben könne, und daß der Polytheismus widersinnig sei[2]).

2. Als das allervollkommenste Wesen, fährt Gregor fort, kann aber Gott nicht ohne Vernunft gedacht werden. Das wird von Allen zugegeben. Diese göttliche Vernunft, dieser göttliche Logos muß nun aber offenbar von der Art und Beschaffenheit sein, wie solches der Begriff des allervollkommensten Wesens erfordert. Betrachten wir nun die menschliche Vernunft, den menschlichen Logos, so ist dieser, eben weil die menschliche Natur beschränkt und vergänglich ist, nicht etwas für sich Bestehendes, und hat unser Wort, in welchem wir unsere Vernunft zur Offenbarung bringen, nur einen vorübergehenden Bestand. Dies kann aber bei Gott als der vollkommensten und ewigen Natur nicht stattfinden. Denn wie überhaupt Alles, was von Gott ausgesagt wird, in höchster Vollkommenheit von ihm ausgesagt werden muß, so wird das Gleiche

---

1) Orat. catech. magna, praefatio. (ed. Paris 1638.)

2) Ib. l. c. Εἰ εἷς και ὁ αὐτος της θεοτητος λογος, οὐδεμιας ἰδιοτητος ἐν οὐδενι κατα το εὐλογον εὑρισκομενης· ἀναγκη πασα προς μιας θεοτητος ὁμολογιαν συνθλιβηναι την πεπλανημενην περι του πληθους των θεων φαντασιαν.

auch in dem gegebenen Falle stattfinden müssen. Auch der göttliche Logos wird als unendlich vollkommen gedacht werden müssen. Das ist er aber nur, wenn er nicht vergänglich, nicht vorübergehend, sondern ewig ist, und wenn er nicht den Charakter einer bloßen unpersönlichen Kraft hat, sondern als Hypostase für sich besteht[1]). Verhält es sich aber also, dann müssen wir in der Einen göttlichen Natur den göttlichen Logos als Hypostase von demjenigen, dessen Logos er ist, unterscheiden. Und so kommen wir zur Erkenntniß von zwei Hypostasen oder Personen in der Einen Gottheit, einer Person, die den Logos erzeugt (Vater) und dieses persönlichen Logos selbst, welcher erzeugt wird (Sohn)[2]).

3. In analoger Weise erheben wir uns von der Betrachtung unsers eigenen Ichs, unsers eigenen immanenten Lebens zur Erkenntniß der dritten Person in Gott, des heiligen Geistes. In uns ist nämlich der Hauch (spiritus) dasjenige, wodurch der Uebergang von dem Gedanken als dem innern Worte zum äußern Worte, worin er sich ausspricht, vermittelt wird. Auch das göttliche Wort kann ohne solchen „Geist" nicht sein, sonst wäre es unvollkommener, als das menschliche Wort. In uns ist aber der gedachte Hauch nur ein Zug der Luft, eines uns fremdartigen Gegenstandes. Das kann beim götttlichen Worte nicht stattfinden. Hier muß der „Geist" dem Wesen Gottes selbst immanent sein, und muß daher aus dem Vater durch den Sohn hervorgehen als eigene von der des Sohnes und Vaters verschiedene ewige Hypostase, ohne sich jedoch in diesem Hervorgange von den beiden andern Hypostasen zu trennen. Wie der Vater und der Sohn, so muß also auch der heilige Geist als eine mit beiden gleichwesentliche dritte Person anerkannt werden[3]).

4. In solcher Weise also gelangen wir von unserem eigenen Ich aus auf dem Wege der Analogie zur (speculativen) Erkenntniß der göttlichen Trinität, die freilich weit davon entfernt ist, eine vollkommene Erkenntniß zu sein.

---

1) Ib. c. 1. Ἐπειδὴ γαρ φθαρτη και ἀσθενης ἡμων ἡ φυσις, δια τουτο ὠκυμορος ἡ ζωη, ἀνυποστατος ἡ δυναμις, ἀπαγης ὁ λογος. Ἐπι δε της ὑπερκειμενης φυσεως τῳ μεγαλειῳ του θεωρουμενου παν το περι αὐτην λεγομενον συνεπαιρεται. Οὐκουν κἀν Λογος Θεου λεγηται, οὐκ ἐν τῃ ὁρμῃ του φθεγγομενου και την ὑποστασιν ἐχειν νομισθησεται, καθ' ὁμοιοτητα του ἡμετερου μεταχωρων εἰς ἀνυπαρκτον. Ἀλλ' ὡσπερ ἡ ἡμετερα φυσις ἐπικηρος οὐσα, και ἐπικηρον τον λογον ἐχει· οὑτως ἡ ἀφθαρτος και ἀει ἑστωσα φυσις, ἀϊδιον ἐχει και ὑφεστωτα τον λογον. Εἰ δη τουτο κατα το ἀκολουθον ὁμολογηθειη το ὑφεσταναι τον του Θεου Λογον ἀϊδιως, ἀναγκη πασα ἐν ζωῃ του Λογου την ὑποστασιν εἰναι ὁμολογειν.

2) Ib. l. c. Ὡσπερ γαρ ἐκ του νου ἐφ' ἡμων φαμεν εἰναι τον λογον, οὐτε δι' ὁλου τον αὐτον εἰναι τῳ νῳ, οὐτε πανταπασαν ἑτερον· το μεν γαρ ἐξ ἐκεινου εἰναι, ἀλλο τι και οὐκ ἐκεινο ἐστι· το αὐτον τον νουν εἰς το ἐμφανες ἀγειν, οὐκετ' ἀν ἑτερον παρ' ἐκεινο ὑπονοοιτο, ἀλλα κατα την φυσιν ἐν ὀν, ἑτερον τῳ ὑποκειμενῳ ἐστιν· οὑτως και ὁ του Θεου Λογος, τῳ μεν ὑφεσταναι καθ' ἑαυτον διῃρηται προς ἐκεινον παρ' οὑ την ὑποστασιν ἐχει· τῳ δε ταυτα δεικνυειν ἐν ἑαυτῳ, ἁ περι τον Θεον καθοραται, ὁ αὐτος ἐστι κατα την φυσιν ἐκεινῳ τῳ δια των αὐτων γνωρισματων εὑρισκομενῳ.

3) Ib. c. 2.

Denn das „Wie" dieses trinitarischen Verhältnisses bleibt uns immer unbegreiflich; die Frage, wie in der Einheit die Dreiheit, und in der Dreiheit die Einheit gewahrt werde, können wir nie vollkommen lösen[1]). Aber das ist aus der bisherigen Entwickelung ersichtlich, daß und wie das Christenthum die wahre Mitte hält zwischen dem heidnischen Polytheismus und zwischen dem abstrakten Monotheismus des Judenthums. Aus dem Judenthum nämlich wird die Einheit der Natur, aus dem Hellenismus dagegen die Mehrheit der Hypostasen gewahrt. Das heißt: Das Christenthum hebt das Judenthum auf, indem es in der Einheit der Natur eine Dreiheit von Hypostasen annimmt, und es hebt das Heidenthum auf, indem es die drei Hypostasen nicht zu drei von einander getrennten Göttern macht, sondern sie in der Einheit der göttlichen Natur zusammenschließt, oder besser gesagt, die Eine göttliche Natur festhält und sie in den gedachten drei Personen subsistiren läßt[2]).

5. Die Welt ist eine Schöpfung Gottes. Er hat sie durch seine Vernunft und Weisheit geschaffen; denn er kann dabei nicht unvernünftig verfahren sein. Da aber Gottes Weisheit, Gottes Logos, wie wir wissen, nicht als ein blos gesprochenes Wort oder als ein bloßes Wissen zu denken ist, sondern als eine hypostatisch existirende, persönliche und willenskräftige Macht, so ist es nicht eine unpersönliche Vernunft oder Weisheit, durch welche Gott die Welt geschaffen hat, sondern er hat sie geschaffen durch seinen persönlichen Logos; auf diesen ist also zunächst und in erster Linie die Weltschöpfung zurückzuführen[3]). Durch ihn ist dann auch der Mensch geschaffen worden. Er hat diesen geschaffen aus überschwänglicher Liebe (ἀγαπης περιουσιᾳ). Die Welt, die er hervorbrachte, sollte nicht zwecklos sein. Es sollte ein Wesen da sein, welches die Güter, die er in so reichlicher Fülle ausgestreut, genießen könnte[4]). Und dies war der Mensch. Darum wurde dieser auch in einer solchen Verfassung in's Dasein gesetzt, damit er fähig sei, der göttlichen Güter theilhaftig zu werden und sie zu genießen. Es wurde seiner Natur ein Princip beigemischt, wodurch er mit Gott verwandt ist, und das Göttliche sucht. Das ist die Vernunft, durch welche er Gott erkennt und zu ihm sich zu erheben strebt, nebst allen übrigen hervorragenden Kräften und Eigenschaften, die sich an die Vernunft knüpfen[5]).

---

1) Ib. c. 3. Ὡστε τον ἀκριβως τα βαθη του μυστεριου διασκοπουμενον, ἐν μεν τῃ ψυχῃ κατα το ἀποῤῥητον μετριαν τινα κατανοησιν της κατα την θεογνωσιαν διδασκαλιας λαβειν, μη μεντοι δυνασθαι λογῳ διασαφησαι την ἀνεκφραστον ταυτην του μυστηριου βαθυτητα· πως το αὐτο και ἀριθμητον ἐστι, και διαφευγει την ἐξαριθμησιν, και διῃρημενως ὁραται, και ἐν μοναδι καταλαμβανεται, και διακεκριται τῃ ὑποστασει, και οὐ μεμερισται τῳ ὑποκειμενῳ, και ἀλλο παλιν ἐκεινο, οὐ και ὁ Λογος ἐστι και το Πνευμα.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. c. 5.

4) Ib. l. c. Ἐδει γαρ μητε το φως ἀθεατον, μητε την δοξαν ἀμαρτυρον, μητε ἀναπολαυστον αὐτου εἰναι την ἀγαθοτητα, μητε τα ἀλλα παντα, ὁσα περι την θειαν καθορατai φυσιν, ἀργα κεισθαι, μη ὀντος του μετεχοντος τε και ἀπολαυοντος.

5) Ib. l. c. Εἰ τοινυν ἐπι τουτοις ὁ ἀνθρωπος εἰς γενεσιν ἐρχεται, ἐφ' ᾡ τε μετοχος των θειων ἀγαθων γενεσθαι, ἀναγκαιως τοιουτος κατασκευαζεται, ὡς ἐπιτηδειως προς

6. Allerdings muß hier die Frage entstehen, wie denn von einem absolut einfachen, unkörperlichen und unveränderlichen Wesen, wie Gott es ist, zusammengesetzte, veränderliche, überhaupt körperliche Wesen hervorgebracht werden können. Wenn wir nun gleich das „Wie" dieser Schöpfung nicht vollkommen zu begreifen vermögen[1]), so können wir doch auf die gestellte Frage eine genügende Antwort geben, wenn wir das Wesen der Körper in's Auge fassen. Der Körper besteht nämlich aus Bestandtheilen, die, für sich genommen, lauter rein intelligible Momente oder Potenzen sind, wie Quantität, Qualität, Figur, Größe, Farbe, Dichtigkeit, Weichheit u. s. w. Denkt man sich selbe vom Körper weg, so bleibt nichts mehr übrig, was man Körper nennen könnte. Der Körper als solcher entsteht daher nur aus der Verbindung dieser an sich unkörperlichen Qualitäten[2]). Somit ist er im Grunde nach seinen Bestandtheilen selbst etwas Unkörperliches. Ist er aber dieses, dann ist damit das Räthsel gelöst, d. h. es ist begreiflich, wie der Körper als etwas dem Wesen nach doch Unkörperliches von einem unkörperlichen Wesen geschaffen werden konnte[3]).

7. Die Seele des Menschen wird von Gregor als ein vom Leibe wesentlich verschiedenes, unkörperliches und geistiges Wesen gefaßt. Zum Beweise hiefür beruft er sich auf die Vernunftthätigkeit, die nicht in einem körperlichen Princip radiciren könne, sowie auf die Sprache, die einen geistigen Gehalt habe, und daher auch ein geistiges Wesen zu ihrer Ermöglichung voraussetze. Auch die Conformation der Organe, namentlich der Hand, die wesentlich zum Dienste eines vernünftig-freien Geistes bestimmt sei, sowie die aufrechte Haltung des menschlichen Körpers werden von Gregor zur Beweisführung für die Existenz des Geistes im Menschen herangezogen. Ebenso die Thatsache, daß die Seele nicht von körperlicher Nahrung lebt, ihre Speise vielmehr die unkörperliche ideale Wahrheit ist[4]).

την των ἀγαθων μετουσιαν ἐχειν. Καθαπερ γαρ ὁ ὀφθαλμος δια της ἐγκειμενης αὐτῳ φυσικως αὐγης ἐν κοινωνιᾳ του φωτος γινεται, δια της ἐμφυτου δυναμεως το συγγενες ἐφελκομενος· οὑτως ἀναγκαιον ἠν ἐγκραθηναι τι τῃ ἀνθρωπινῃ φυσει συγγενες προς το Θειον, ὡς ἀν δια του καταλληλου προς το οἰκειον την ἐφεσιν ἐχοι . . . . Δια τουτο και ζωῃ, και λογῳ, και σοφιᾳ, και πασι τοις θεοπρεπεσιν ἀγαθοις κατεκοσμηθη, ὡς ἀν δι' ἑκαστου τουτων προς το οἰκειον την ἐπιθυμιαν ἐχοι.

1) De anima et resurr. p. 238 sq.

2) Hexaëm. pag. 7. Το κουφον, το βαρυ, το ναστον, το ἀραιον, το μαλακον, το ἀντοτυπον, το ὑγρον, το ξηρον, το ψυχρον, το θερμον, το χρωμα, το σχημα, ἡ περιγραφη, το διαστημα· ἁπαντα μεν καθ' ἑαυτα ἐννοιαι ἐστι και ψιλα νοηματα· οὐ γαρ τι τουτων ἐφ' ἑαυτου ὑλη ἐστιν, ἀλλα συνδραμοντα προς ἀλληλα ὑλη γινεται. De anima et resurr. p 240. Οὐδεν ἐφ' ἑαυτου των περι το σωμα θεωρουμενων σωμα ἐστιν, οὐ χρημα, οὐ χρωμα, οὐ βαρος, οὐ διαστημα, οὐ πηλικοτης, οὐκ ἀλλο τι των ἐν ποιοτητι θεωρουμενων οὐδεν· ἀλλα τουτων ἑκαστον λογος ἐστιν· ἡ δε προς ἀλληλα συνδρομη τουτων και ἑνωσις σωμα γινεται. De hom. opif. c. 24.

3) De anima ot resurr. p. 240. Ἐπει οὐν αἱ συμπληρωματικαι του σωματος ποιοτητες νῳ καταλαμβανονται, και οὐκ αἰσθησει, νοερον δε το θειον, τις πονος των νοητων τα νοηματα κατεργασασθαι; ὡν ἡ προς ἀλληλα συνδρομη την του σωματος ἡμιν ἀπεγεννησε φυσιν. De hom. opif. c. 24.

4) De anim. et resurr. p. 189 sq. De hom. opif. c. 8.

8. Es ist im Menschen nur Eine Seele. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; einen weiteren Bestandtheil der menschlichen Natur kennt Gregor nicht[1]). Der Einen Seele kommen sowohl die vegetativen und sensitiven, als auch die intellektiven Kräfte zu[2]). Nach den vegetativen und sensitiven Kräften ist die Seele in den Leib versenkt, und kann nur in diesem und durch diesen thätig sein; nach den intellektiven Kräften dagegen erhebt sie sich über den Leib, und ist ohne körperliche Organe thätig[3]). Sie ist ausgestattet mit Sinn und Vernunft, wovon der erstere auf das Sinnliche, die letztere auf das Uebersinnliche geht[4]). Doch stehen die beiden Erkenntnißkräfte mit einander in lebendigem Zusammenhang. Denn einerseits ist es die Vernunft, welche durch die Sinne das Sinnliche wahrnimmt[5]), und andererseits ist die Vernunft in der ihr eigenthümlichen Thätigkeit wieder derart an den Sinn gebunden, daß sie nur durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen sich erheben kann[6]).

9. Der Mensch als solcher ist ein einheitliches Wesen, aus Leib und Seele bestehend, und darum in die Mitte gestellt zwischen die sinnliche und geistige Welt, deren Bindeglied er bildet[7]). Der Mensch ist der Mikrokosmus; denn er schließt in seiner Natur ein das Sein der leblosen Dinge, das Leben der Pflanze, die Sinnlichkeit des Thieres und die Vernunft des Engels[8]). Er ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Denn wie in Gott aus dem ungezeugten Vater der Logos und aus beiden der heilige Geist hervorgeht, so geht in ähnlicher Weise auch im Menschen aus der ungezeugten Psyche der νοερος λογος, das intellektuelle Wort, in einer Art geistiger Zeugung hervor, während aus beiden und über beiden der νους hervorstrahlt und Alles durchwaltet[9]).

---

1) De eo, quid sit ad imag. et simul. p. 28. De iis, qui praemat. abrip. p. 325. De an. et resurr. p. 242.

2) De hom. opif. c. 14. Ἐπειδη δε τρεις κατα την ζωτικην δυναμιν διαφορας ὁ λογος εὗρε, την μεν τρεφομενην χωρις αἰσθησεως, την δε τρεφομενην μεν και αἰσθανομενην, ἀμοιρουσαν δε της λογεκης ἐνεργειας, την δε λογικην και τελειαν δι' ἁπασης διηκουσαν της δυναμεως, ὡς και ἐν ἐκειναις εἶναι και της νοερας το πλεον ἐχειν· μηδεις δια τουτων ὑπονοειτω τρεις ψυχας ἐν τῳ ἀνθρωπινῳ συγκριματι, ἐν ἰδιαις περιγραφεις θεωρουμενας, ὥστε συγκροτημα τι πολλων ψυχων την ἀνθρωπινην φυσιν εἶναι νομιζειν. Ἀλλ' ἡ μεν ἀληθης τε και τελεια ψυχη, μια τῃ φυσει ἐστιν, ἡ νοερα τε και ἄϋλος, ἡ δια των αἰσθησεων τῃ ὑλικῃ καταμιγνυμενη φυσει.

3) De anim. et resurr. p. 206. Το δε διανοητικον και λογικον ἀμικτον ἐστιν ἰδιαζον, ἐπι ταυτης της φυσεως ἐφ' ἑαυτῃ θεωρουμενον.

4) De hom. opif. c. 11. Or. cat. magna, c. 6.

5) De anim. et resurr. p. 190. Τον νουν εἶναι τον ὁρωντα, και νουν τον ἀκουοντα.

6) Ib. p. 191. De hom. opif. c. 14. Οὔτε οὖν αἰσθησις χωρις ὑλικης οὐσιας, οὔτε της νοερας δυναμεως χωρις αἰσθησεως ἐνεργεια γινεται.

7) De iis, qui praemat. abrip. p. 325 sq.

8) De anima et resurr. p. 205. De hom. opif. c. 8.

9) De eo, quid sit ad imag. et simil. p 26. Ἀγεννητος μεν ἐστιν ἡ ψυχη και ἀναιτιος, εἰς τυπον του ἀγεννητου και του ἀναιτιου θεου και πατρος· οὐκ ἀγεννητος δε ὁ νοερος αὐτης λογος, ἀλλ' ἐξ αὐτης γεννωμενος ἀρρητως και ἀορατως και ἀνερμηνευτως και

Die Art und Weise der Einigung der Seele mit dem Leibe können wir nicht vollständig begreifen[1]; soviel aber ist sicher, daß sie ihrer Substanz nach in allen Theilen des Leibes gegenwärtig ist[2]. Der Leib ist der Spiegel der Seele, und da die Seele selbst wiederum der Spiegel Gottes ist, so ist der Leib eigentlich der Spiegel des Spiegels[3].

10. Die Freiheit des menschlichen Willens hält Gregor entschieden aufrecht. Wie könnte, so frägt er, die Seele das Bild Gottes genannt werden, wenn sie dem Gesetze der Nothwendigkeit anheim fiele, und nicht vielmehr gleich Gott einen freien Willen hätte[4]! Die Vernunft schließt die Freiheit wesentlich ein, da die Unterscheidung zwischen Gut und Bös, wie sie von der Vernunft gemacht wird, zwecklos wäre, wenn der Wille nicht auch zwischen Gut und Bös wählen könnte. Zudem wäre ohne Freiheit keine Tugend, kein Verdienst und keine Schuld möglich[5]. In der Freiheit liegt daher auch der Ursprung des Bösen. Nicht Gottes Wille kann der Urheber des Bösen sein; es würde ja sonst keinem Tadel unterliegen[6]; auch der Leib ist nicht böse und nicht Ursache des Bösen; er ist ja Gottes Geschöpf[7]. Das Böse entspringt vielmehr in unserm Innern, als eine durch unsern freien Willen bedingte Abweichung vom Guten[8]. Das Böse hat somit für sich keine Wesenheit. Es ist nur Beraubung des Guten, die Abweichung des freien Willens von dem Guten, welches das Positive, das Seinsollende ist. Gleichwie die Finsterniß Privation des Lichtes, oder die Blindheit Privation der Sehkraft ist, so ist auch das Böse nichts anderes als der Mangel, die Abwesenheit des Guten, das da sein sollte[9].

11. Bisher sind die psychologischen Lehrsätze Gregors ganz correkt. Daran schließen sich nun aber weitere Lehrbestimmungen an, die in mancher Beziehung bedenklicher Natur sind. Gregor unterscheidet nämlich zwischen der wahren und reinen Natur des Menschen und zwischen solchen Bestandtheilen, welche als Superadditum zu dieser sich verhalten. Das wahre und reine Wesen

---

ἀπαθως. Ὁ δε νους οὐδε ἀναιτιος ἐστιν, οὐδε ἀγεννητος· ἀλλ᾽ ἐκπορευτος παντι διατρεχων και τα παντα διασκοπων, και ἀορατως ψηλαφων κατ᾽ εἰκονα και ὁμοιωσιν του παναγιου και ἐκπορευτου πνευματος, περι οὗ εἰρηται, ὁτι το πνευμα παντα ἐρευνᾳ, και τα βαθη του θεου.

1) De hom. opif. c. 15.

2) Ib. c. 12. Τον δε νουν ὁμοτιμως ἑκαστῳ των μοριων (του σωματος), κατα τον ἀφραστον της ἀνακρασεως λογον ἐφαπτεσθαι νομιστεον. De eo, quid sit ad imag. etc. p. 25.

3) De hom. opif. c. 12.

4) Orat. cat. magn. c. 5. Εἰ γαρ τις ἀναγκη τῃ ἀνθρωπινῃ ἐπεστατει ζωῃ, διεψευσθη ἀν ἡ εἰκων κατ᾽ ἐκεινο το μερος, ἀλλοτριωθεισα τῳ ἀνομοιῳ προς το ἀρχετυπον. Της γαρ βασιλευουσης φυσεως ἡ ἀναγκαις τισι ὑπεζευγμενη τε και δουλευουσα πως ἀν εἰκων ὀνομαζοιτο;

5) Ib. c. 31. — 6) Ib. c. 5. — 7) De mortuis, p. 636 sq.

8) Orat. cat. magn. c. 5. Οὐ γαρ ἐστιν ἀλλην κακιας γενεσιν ἐννοησαι, ἡ ἀρετης ἀπουσιαν.

9) Ib. l. c. De anim. et resurr. p. 223. Ἡ κακια ἐν τῳ μη εἰναι το εἰναι ἐχει· οὐ γαρ ἀλλη τις ἐστι κακιας γενεσις, εἰ μη του ὀντος στερησις.

des Menschen bildet die Vernunft, der νους, welcher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist[1]); das Irrationale dagegen, das im Menschen sich findet: der empirische, materielle Leib mit seinem Geschlechtsunterschiede, sowie die sensitiven Kräfte verhalten sich zur wahren Natur des Menschen als etwas Fremdartiges, zu ihr Hinzukommendes, als ein Superadditum[2]). Gregor vergleicht die irrationalen Kräfte, die Concupiscibilität und Irascibilität, sowie die in ihnen waltenden Strebungen, Neigungen und Affekte mit Apostemen, die an die ursprüngliche Natur des Menschen sich angesetzt haben, und daher auch der Vernunft widerstreiten[3]). Demgemäß erklärt Gregor auch die doppelte Erzählung der Schöpfung des Menschen in der Genesis dahin, daß er sagt, der Mensch, welcher „nach dem Bilde und Gleichnisse" Gottes geschaffen worden, sei der wahre, der ideale Mensch, dessen Wesen in der Vernunft besteht, der „Adam" dagegen, welchen Gott aus Erde gebildet, und dem er die Seele eingehaucht, sei der empirische Mensch, angethan mit dem materiellen Leibe und behaftet mit den irrationalen Kräften[4]). Aber da entsteht nun die Frage, warum denn mit der wahren und reinen menschlichen Natur jenes Superadditum — der materielle Leib und die irrationalen Kräfte — verbunden worden sei. Dies führt uns auf Gregors Lehre vom Urzustande, von dem Sündenfalle und von der Erlösung des Menschen.

c) Urstand, Sündenfall und Erlösung.

1. Der erste Mensch, lehrt Gregor, ist von Gott in engelgleichem Zustande geschaffen worden[5]). Seine Natur war reine Vernünftigkeit, und nicht durch Verbindung mit Etwas, was nicht zu ihr gehörte, verunstaltet[6]). Die irrationalen Bestandtheile lagen ihr fern. Der erste Mensch hatte daher auch keinen materiellen Körper, einen Geschlechtsunterschied gab es noch nicht; der Mensch war frei von jedem irrationalen Affekte, des Leidens, der Krankheit, des Todes unfähig. Er war in jeder Beziehung glückselig[7]). Hätte er

1) De hom. opif. c. 16. 22.

2) De anim. et resurr. p. 206. Ὁσα της ἀλογου φυσεως ἐστιν ἰδια, ταυτα τῳ νοερῳ της ψυχης κατεμιχθη· ἐκεινων ὁ θυμος, ἐκεινων ὁ φοβος, ἐκεινων τα ἀλλα παντα, ὁσα κατα το ἐναντιον ἐν ἡμιν ἐνεργειται. De hom. opif. c. 22. Οὐκ ἐστιν ἐν τῃ θειᾳ τε και μακαριᾳ φυσει ἡ κατα το ἀῤῥεν και θηλυ διαφορα.

3) De anim. et resurr. p. 204. Ἁπαντα και ταυτα περι την ψυχην ἐστι, και ψυχη οὐκ ἐστιν, ἀλλ' οἱον μυρμηκιαι τινες του διανοητικου μερους της ψυχης ἐκφυομεναι, ἁ μερη μεν αὐτης εἰναι δια το προσπεφυκεναι νομιζεται, οὐ μεν ἐκεινο εἰσιν, ὁπερ ἐστιν ἡ ψυχη κατ' οὐσιαν.

4) De hom. opificio, c. 16. c. 22.

5) Ib. c. 17. Δηλον, ὁτι ὁ προ της παραβασεως βιος ἀγγελικος τις ἠν. Ὁμοιος τοις ἀγγελοις ὁ ἀνθρωπος προ της παραβασεως ἠν.

6) De anim. et resurr. p. 217.

7) Ib. p. 252 sq. Ἐν τῃ πρωτῃ ζωῃ, ἡς αὐτος γεγονε δημιουργος ὁ θεος, οὐτε γηρας ἠν, οὐτε νηπιοτης, οὐτε κατα τας πολυτροπους ἀῤῥωστιας παθη, οὐτε ἀλλο της σωματικης ταλαιπωριας οὐδεν· ἀλλα θειον τι χρημα ἠν ἡ ἀνθρωπινη φυσις, πριν ἐν ὁρμῃ γινεσθαι του κακου το ἀνθρωπινον . . . ὁσα ἐκ της ἀλογου ζωης τῃ ἀνθρωπινῃ κατεμιχθη φυσει, οὐ προτερον ἠν ἐν ἡμιν, πριν εἰς παθος δια κακιας πεσειν το ἀνθρωπινον.

nun nicht gesündigt, so wäre er in diesem Zustande geblieben, und die menschliche Natur hätte sich nicht auf dem Wege fleischlicher Fortpflanzung in die Individuen im Nacheinander der Zeit vervielfältigt, sondern ihre Individualisirung wäre in gleicher Weise vor sich gegangen, wie die der Engelnatur; d. h. die menschliche Natur hätte sich gleichzeitig in einer großen, aber in ihrer Zahl doch bestimmten Menge von Individuen verwirklicht, wie die Engelnatur[1]). Der erste Mensch war somit der vollkommene, der ideale Mensch, der Mensch, wie er nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen ist, und er wäre solches geblieben, wenn er nicht gesündigt hätte.

2. Aber da Gott voraussah, daß der Mensch sündigen werde, so hat er ihn der Reinheit seiner Natur in der Art entkleidet, daß er ihm einen fleischlichen Körper gab, und mit diesem seine höhere Natur verhüllte. Das war ein neuer Akt Gottes, verschieden von demjenigen, in welchem er den Menschen „nach seinem Bilde und Gleichnisse" schuf, und darum wird er auch in der heiligen Schrift eigens erzählt. (Gen. c. 2.) Die Entstehung des empirischen Menschen ist somit erst eine Folge der Sünde, insofern diese von Gott vorausgesehen war, und Gott nach dieser Voraussetzung sein Thun bestimmte. In Folge dieses Herabsinkens in die thierische Natur contrahirte nun der Mensch auch alle Eigenschaften dieser thierischen Natur. Es traten die irrationalen Begierden und Leidenschaften in ihm hervor; er wurde leidensfähig und sterblich; die Geschlechter schieden sich aus[2]). Die Ausbreitung und Vervielfältigung der menschlichen Natur in die Individuen konnte nun nicht mehr nach Art der Engelnatur vor sich gehen, sondern nur mehr auf dem Wege der fleischlichen Fortpflanzung, und daher auch nicht mehr gleichzeitig, sondern nur im Nacheinander der Zeit[3]). Der Zustand also, in welchem das Menschengeschlecht thatsächlich sich befindet, entspricht nicht mehr der Idee des Menschen, steht vielmehr damit in Widerspruch[4]).

1) De hom. opif. c. 17. Ἀλλα μεν, καθως εἰρηται, γαμου περι αὐτοις οὐκ ὀντος, ἐν μυριασιν ἀπειροις αἱ στρατιαι των ἀγγελων εἰσιν. Οὐκουν κατα τον αὐτον τροπον, εἰπερ μηδεμια παρατροπη τε και ἐκστασις ἀπο της ἀγγελικης ὁμοτιμιας ἐξ ἁμαρτιας ἡμιν ἐγενετο, οὐκ ἀν οὐδε ἡμεις του γαμου προς τον πληθυσμον ἐδεηθημεν. Ἀλλ' ὁστις ἐστιν ἐν τῃ φυσει των ἀγγελων του πλεονασμου τροπος, ἀῤῥητος μεν και ἀνεπινοητος στοχασμοις ἀνθρωπινοις, πλην ἀλλα παντως ἐστιν· οὐτος ἀν και ἐπι των βραχυ τι παρ' ἀγγελοις ἠλαττωμενων ἀνθρωπων ἐνηργησεν, εἰς το ὡρισμενον ὑπο της βουλης του πεποιηκοτος μετρον το ἀνθρωπινον αὐξων.

2) De anim. et resurr. p. 253. De hom. opif. c. 16. Contra fatum, p. 79.

3) De hom. opif. c. 17. Ἐπειδη (ὁ θεος) προειδε τῃ ὁρατικῃ δυναμει, μη εὐθυπορουσαν προς το καλον την προαιρεσιν, και δια τουτο της ἀγγελικης ζωης ἀποπιπτουσαν· ὡς ἀν μη κολοβωθειη το των ψυχων των ἀνθρωπινων πληθος, ἐκπεσων ἐκεινου του τροπου, καθ' ὁν οἱ ἀγγελοι προς το πληθος ηὐξηθησαν· δια τουτο την καταλληλον τοις εἰς ἁμαρτιαν καθολισθησασι της αὐξησεως ἐπινοιαν ἐγκατασκευαζει τῃ φυσει· ἀντι της ἀγγελικης μεγαλοφυϊας τον κτηνωδη τε και ἀλογον της ἐξ ἀλληλων διαδοχης τροπον ἐμφυτευσας τῃ ἀνθρωποτητι.

4) Dem entsprechend allegorisirt denn nun auch Gregor die Erzählung der heiligen Schrift vom Sündenfalle. Der Mann ist der νους, das Weib die Sinnlichkeit, die Schlange die Versuchung, der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ist das sinn=

3. Allein obgleich die empirisch leibliche Natur mit den in ihr waltenden irrationalen Begierden für den Menschen erst Folge der Sünde ist, so ist sie für ihn doch nicht ein reines Uebel; vielmehr soll sie nach Gottes Absicht dem Menschen selbst wiederum Mittel sein zur sittlichen Vervollkommnung, zur Tugend[1]). Die sinnliche Begierde ist an sich nicht böse, sie wird es erst durch den vernunftwidrigen Gebrauch, den der Wille davon macht[2]). Läßt dieser sich von der irrationalen Begierde beherrschen, dann allerdings wird sie ihm zum Mittel und Werkzeug des Lasters. Behauptet dagegen der Wille die Herrschaft über die irrationale Begierde, gestattet er ihr nicht die Ausschreitung zum Bösen, gebraucht er sie vielmehr zum Guten, dann ist sie ihm Mittel und Werkzeug zur Tugend[3]). Und gerade dieses soll sie für den Menschen nach der Absicht Gottes sein[4]).

4. Jedoch sollte der Mensch, so lehrt Gregor weiter, in den ursprünglichen idealen Zustand und zur Seligkeit in Gott wieder zurückgeführt werden. Gott hat den Sündenfall des Menschen vorausgesehen, und er hinderte ihn nicht, um nicht die Freiheit aufzuheben; er hat aber auch nicht um jener Voraussicht willen den Menschen ungeschaffen gelassen, denn besser als das Nichtschaffen war die Zurückführung der Sünder auf dem Wege der durch sinnliches Leid angeregten Reue zur ursprünglichen Gnade. Die Aufrichtung des Gefallenen geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, welcher Gottes Weisheit und Kraft ist, dem Logos[5]). Darum ist der Logos Mensch geworden, um die Erlösung zu vollziehen. Die Menschwerdung war seiner nicht unwürdig, denn nur das Böse schändet[6]). Der Einwurf, das Endliche könne nicht das Unendliche umfassen, also die menschliche Natur nicht die göttliche in sich aufnehmen, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob die Fleischwerdung des Logos bedeuten sollte, daß die Unendlichkeit Gottes in den Schranken des Fleisches wie in einem Gefäß umfaßt werde. So verhält es sich aber nicht; die göttliche Natur ist vielmehr mit der menschlichen derart verbunden zu denken, wie mit dem Brennstoff die Flamme, die über diesen Stoff hinausreicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen unseres Leibes überschreitet und in Kraft der Bewegungen des Gedankens frei durch die ganze Schöpfung sich ausbreitet[7]).

5. Der Teufel hatte die ersten Menschen zur Thorheit der Abkehr vom

---

liche Gut, insofern in ihm das Böse unter dem Scheine des Guten der irrationalen Begierde des Menschen gegenübertritt; die Tunicae pellicae, mit welchen Gott die Menschen nach dem Sündenfalle bekleidete, sind der fleischliche Leib, u. s. w. De hom. opif. c. 20. De anim. et resurr. p. 253.

1) De mortuis, p. 634 sq. — 2) De hom. opif. c. 18.

3) De anima et resurr. p. 206 sq.

4) Ib. l. c. Ταυτα δε ἐστιν, ὁσα ἐν ἡμιν γενομενα παθη λεγεται· ἁ οὐχι παντως ἐπι κακῳ τινι τῃ ἀνθρωπινῃ συνεκληρωθη ζωῃ, ἡ γαρ ἀν ὁ δημιουργος των κακων την αἰτιαν ἐχῃ . . . ἀλλα τῃ ποιᾳ χρησει της προαιρεσεως, ἡ ἀρετης, ἡ κακιας ὀργανα τα τοιαυτα της ψυχης κινηματα γινεται.

5) Or. cat. magn. c. 8. — 6) Ib. c. 9. — 7) Ib. c. 10.

Guten verführt, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit der Vernunft störte, und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte[1]). Dadurch hatte er Gewalt über sie erhalten. Weil aber der Mensch sich freiwillig dem Bösen verkauft hatte, so wollte der Erlöser nicht mit seiner Macht dem Teufel gegenübertreten, um ihn zu besiegen, sondern er wollte den Weg der Gerechtigkeit zum Zwecke der Erlösung einschlagen; er wollte genugthun für die Menschen, er wollte ein Lösegeld zahlen, welches größer war, als der Werth des Loszukaufenden, damit dadurch das Recht, welches der Satan durch die Sünde auf den Menschen gewonnen hatte, aufgewogen und vernichtet würde. Deshalb gab er als Lösegeld für uns sein Leben hin[2]). Indem der Logos die menschliche Natur annahm, und in dieser seine Gottheit verhüllte, überlistete er gleichsam den Satan, und indem dieser seine Anhänger zur Tödtung des Erlösers antrieb, mußte er wider seinen Willen mitwirken zur Vollbringung der erlösenden Genugthuung. Es war das eine gerechte Wiedervergeltung für ihn; denn er, der den Menschen betrogen, verdiente, selbst wiederum überlistet und gleichsam betrogen zu werden[3]).

6. Soll nun aber der Mensch der Erlösung theilhaftig werden, dann muß er vor Allem durch die Gnade in dieselbe aufgenommen sein. Ist er aber durch den Glauben und durch die Sacramente geheiligt, dann hat er die Pflicht, den Gelüsten des Fleisches zu entsagen, und nur der Tugend zu leben[4]). Christus hat der Schlange den Kopf zertreten; den Schweif aber hat er zurückgelassen, damit wir durch den Kampf mit den Begierden im Guten gestählt werden[5]). In seiner Schöpfung hat der Mensch das Bild (imago) Gottes erhalten; es ist seine Vernunft, die er sich nicht selbst geben kann; die Ebenbildlichkeit (similitudo) mit Gott dagegen zu erringen ist in die Hand seiner Freiheit gelegt; sie besteht in der Tugend und sittlichen Vollkommenheit, und macht die sittliche Aufgabe seines Lebens aus[6]). Und er erreicht jenes Ziel, wenn er Christum als Ideal und Musterbild des christlichen Lebens allseitig und nach Kräften nachzuahmen strebt[7]). Die höchste Stufe sittlicher Vollkommenheit besteht in der Liebe, in welcher der Mensch Gott um seiner selbst willen liebt, ohne dabei an eine zu gewärtigende Belohnung zu denken[8]).

d) Eschatologie.

1. Ihren Abschluß findet Gregor's Lehre in der Eschatologie. Indem Christus von dem Tode auferstand und in die Verklärung einging, ist in ihm die menschliche Natur als solche bereits in den ursprünglichen idealen Zustand, dessen sie durch die Sünde verlurstig gegangen, zurückgekehrt[9]). Aber

---

1) Ib. c. 6. — 2) Ib. c. 22. 23. — 3) Ib. c. 26.
4) De anim. et resurr. p. 220.
5) Or. cat. magn. c. 30. Orat. in diem natal. Chr. p. 342 sq.
6) In verba: Faciamus hom. orat. 1, p. 149 sq.
7) De perf. Christ. forma, p. 278 sq. p. 288 sq. — 8) De vita Mos. p. 256.
9) In Christ. resurr. orat. 1, p. 384 sq.

noch nicht ist sie dahin zurückgekehrt, insofern sie in der Vielheit der einzelnen Menschen individualisirt ist. Dies kann erst geschehen, wenn das Menschengeschlecht vollzählig geworden. Vollzählig muß das menschliche Geschlecht einmal werden: denn die Zahl der Individuen, in welchen die menschliche Natur sich verwirklichen soll, kann nur eine bestimmte, begrenzte sein[1]). Erst dann also, wenn die menschliche Natur auf dem Wege der fleischlichen Fortpflanzung sich in allen Individuen verwirklicht hat, in welchen sie sich verwirklichen soll und muß, um ihre volle Wirklichkeit zu gewinnen, kann sie auch in diesen Individuen in den ursprünglichen Zustand zurückkehren[2]). Und da wird dann die Apokatastasis eine allgemeine, auf alle Individuen sich erstreckende sein.

2. Daraus folgt, daß die Strafe, welche die Bösen im jenseitigen Leben erwartet, nur eine reinigende sein könne. Wer mit reinem Herzen aus diesem Leben scheidet, dessen Seele geht sogleich nach dem Tode in die Herrlichkeit ein; den Bösen dagegen ist der Ort der Belohnung nicht sogleich zugänglich; sie verfallen vielmehr der Strafe des Feuers, und zwar in dem Maße, als sie solches durch ihre bösen Werke verdient haben[3]). Durch dieses Feuer aber wird das Fleischliche und Sündhafte, das den Seelen der Bösen auch nach dem Austritte aus dem Leibe noch inhärent bleibt, allmählig consumirt, so daß zuletzt diese Seelen nach längerer oder kürzerer Strafzeit vollkommen gereinigt, und von allem Irrationalen und Sündhaften befreit sein werden. Insofern hat also die jenseitige Strafe wesentlich den Zweck der Reinigung. Diese Reinigung aber ist eine schmerzhafte, weil Gott dasjenige, was sein ist im Menschen, an sich zieht, und das Feuer dasjenige, was der höheren Natur des Menschen fremd ist, mit Gewalt von dieser zu trennen sucht: woraus nothwendig eine schmerzliche Empfindung in der Seele resultiren muß. Die reinigende Strafe im Jenseits ist also zu vergleichen mit der Läuterung des Goldes im Feuer; denn wie hier das Feuer die Schlacken aus dem Golde ausscheidet, um es in seiner ganzen Reinheit herauszustellen, in analoger Weise wird es sich auch mit den Seelen der Bösen verhalten[4]).

---

1) De anim. et resurr. p. 242. De opif. hom. c. 22. — 2) Ib. l. c.

3) De anim. et resurr. p. 218. p. 254 sq.

4) Ib. p. 226. Οὐ γαρ μισων οὐδ' ἀμυνομενος ἐπι τῃ κακῃ ζωῃ, κατα γε τον ἐμον λογον, ἐπαγει τοις ἐξημαρτηκοσι τας ὀδυνηρας διαθεσεις ὁ θεος, ὁ ἀντιποιουμενος τε και προς ἑαυτον ἑλκων παν, ὁτιπερ αὐτου χαριν ἠλθεν εἰς γενεσιν. Ἀλλ' ὁ μεν ἐπι τῳ κρειττονι σκοπῳ προς ἑαυτον, ὁς ἐστι πηγη πασης μακαριοτητος, ἐπισπαται την ψυχην. Ἐπισυμβανει δε κατ' ἀναγκην ἡ ἀλγεινη διαθεσις τῳ ἑλκομενῳ. Και ὡσπερ την ἐμμιχθεισαν τῳ χρυσιῳ ὑλην οἱ δια πυρος ἐκκαθαρουντες, οὐ μονον το νοθον τῳ πυρι τηκουσιν, ἀλλα κατα πασαν ἀναγκην και το καθαρον τῳ κιβδηλῳ συγκατατηκεται, κἀκεινου δε δαπανωμενου τουτο μενει, οὑτω και της κακιας τῳ ἀκοιμητῳ πυρι διαπανωμενης, ἀναγκη πασα και την ἑνωθεισαν αὐτῃ ψυχην ἐν τῳ πυρι εἰναι, ὡς ἀν το κατεσπαρμενον νοθον και ὑλωδες και κιβδηλον ἀπαναλωθῃ τῳ αἰωνιῳ πυρι δαπανωμενον . . . . οὐκουν οὐχ ἡ θεια κρισις κατα το προηγουμενον, τοις ἐξημαρτηκοσιν ἐπαγει την κολασιν· ἀλλα το μεν, ὡς ὁ λογος ἀπεδειξεν, ἀγαθον ἐνεργει μονον του κακου ἀποκρινουσα, και προς την της

3. Endlich folgt die Auferstehung. Allerdings werden die Bestandtheile, die Elemente des Leibes nach dessen Tode in alle Winde zerstreut; aber die Seele bleibt doch in Kraft ihrer natürlichen Liebe zum Leibe mit diesen Bestandtheilen in einer gewissen Berührung, und sie kann solches, weil ein einfaches Wesen, wie sie es ist, keiner realen Ausdehnung bedarf, um allen diesen Bestandtheilen, wo immer sie sich befinden mögen, in einer gewissen Weise präsent zu bleiben[1]). Darum kann sie denn auch die gedachten Bestandtheile ihres ehevorigen Leibes wieder an sich ziehen — und damit ist dann die Auferstehung gegeben[2]). Leib und Seele haben miteinander das Gute und das Böse gewirkt; sie müssen deshalb auch Lohn und Strafe miteinander theilen[3]). Der Auferstehungsleib wird allerdings derselbe sein, wie der, welchen die Seele im Leben getragen[4]); aber er wird im Stande der Verklärung, und daher vom Geschlechtsunterschiede sowohl, als auch von allem Irrationalen frei sein[5]). In der Auferstehung wird also jene engelgleiche Natur des Menschen, wie er sie vor seinem Falle besessen, wieder hergestellt werden[6]).

4. Auf die Auferstehung folgt das Gericht. Die vollständig gereinigten Menschen gehen nach dem Gerichte sogleich in die Herrlichkeit ein; die andern dagegen werden wiederum der Strafe des Feuers überantwortet[7]). Aber ihre Strafe wird nicht ewig währen. Es muß einmal das Böse völlig ausgetilgt werden aus dem Reiche des Seienden; denn wie es nicht von Ewigkeit ist, so kann es auch nicht ewig währen[8]). Daher werden auch jene, die nach dem Gerichte noch der Strafe verfallen, nachdem sie durch die Strafe völlig

μακαριοτητος κοινωνιαν ἐπισπωμενη· ὁ δε της συμφυΐας διασπασμος ὀδυνη τῳ ἑλκομενῳ γινεται . . . . μετρον της ἀλγηδονος, ἡ της κακιας ἐν ἑκαστῳ ποσοτης ἐστιν. De mortuis, p. 634 sq.

1) De anim. et resurr. p. 197. Και λυθεντος του συγκριματος, και εἰς τα οἰκεια παλιν ἀναδραμοντος, την ἁπλην ἐκεινην και ἀσυνθετον φυσιν (της ψυχης) ἑκαστῳ περιειναι των μερων και μετα την διαλυσιν οἰεσθαι, οὐδεν του εἰκοτος ἐστιν. Ἀλλα την ἁπαξ ἀῤῥητῳ τινι συμφυεισαν λογῳ τῳ των στοιχειων συγκριματι, και εἰς ἀει παραμενειν, οἱς κατεμιχθη, μηδενι τροπῳ της γινομενης ἁπαξ αὐτῃ συμφυΐας ἀποπτωμενην . . . p. 198. Οὔτε (γαρ) συστελλεται, οὔτε διαχειται το νοητον τε και ἀδιαστατον, ἐπισης δε κατα την ἰδιαν φυσιν την ἀειδη και ἀσωματον τῃ τε συγκρισει των στοιχειων περι το σωμα και τῃ διακρισει περιεστιν. κ. τ. λ.

2) Ib. p. 214. Κἀν πoῤῥωθεν ἀπ' ἀλληλων αὐτα (τα στοιχεια του σωματος) ἡ φυσις ἀφελκῃ δια τας ἐγκειμενας ἐναντιοτητας, ἑκαστον αὐτων της προς το ἐναντιον ἐπιμιξιας ἀπειργουσα, οὐδεν ἡττον παρ' ἑκαστῳ ἐσται τῃ γνωστικῃ δυναμει του οἰκειου ἐφαπτομενη, και παραμενουσα, ἑως ἀν εἰς ταὐτα παλιν ἡ των διεστωτων γενηται συνδρομη προς την του διαλυθεντος ἀναστοιχειωσιν, ὁπερ ἀναστασις κυριως και ἐσται και ὀνυμαζεται.

3) In Christ. resurr. orat. 3, p. 433.

4) De anima et resurr. p. 230 sq.

5) Ib. p. 253. De mortuis, p. 640. Orat. cat. magn. c. 35.

6) De anim. et resurr. p. 252. p. 258.

7) Ib. p. 258 sq. Orat. catech. magn. c. 35.

8) De anim. et resurr. p. 227.

gereinigt sind, früher oder später in die Herrlichkeit eingehen, bis endlich die menschliche Natur in allen Individuen in die Gestalt Christi verklärt sein wird[1]). Ja selbst der Teufel wird am Ende die Herrschaft Christi anerkennen[2]), und so wird die Apokatastasis zuletzt eine allgemeine, ausnahmslose sein. Und ist dieses Ziel erreicht, dann ist Gott Alles in Allem geworden, weil Alles in Gott und Gott in Allem sein wird[3]).

e) Rückblick.

1. Man sieht, Gregor von Nyssa ist ein systematischer, speculativer Denker, der, ähnlich dem Origenes, die Dogmen in ihrem organischen Zusammenhange faßte, und sie speculativ, so weit es möglich, zu begründen bestrebt war. Der philosophische Gedanke schlägt bei ihm überall durch. Freilich ist er in seinem Streben, das philosophische Denken zum Zwecke der speculativen Erfassung und Begründung der Dogmen herbeizuziehen, hin und wieder zu weit gegangen. In der Trinitätslehre allerdings läßt er sich über die durch das Dogma gezogenen Grenzen nicht hinausführen. Die Definitionen des Nicänischen Concils sind ihm hier absolut maßgebend; sie bilden ihm die Marksteine, welche keine philosophische Erörterung je verrücken dürfe. Auch seine Schöpfungslehre ist durchgehends correkt. Aber schon in der Auffassung der Natur der körperlichen Dinge läßt er sich mehr als billig in die Atmosphäre der neuplatonischen Philosophie hineinziehen. Wie die Neuplatoniker, so will auch er im Körper nichts anderes erblicken, als ein Zusammensein von an sich rein intelligibeln Qualitäten. Das legt die Folgerung nahe, daß das Körperliche eigentlich nur in der sinnlichen Vorstellung als etwas Reales erscheine, während in Wahrheit dem Körper als solchem eine Realität nicht zukommt, weil er blos aus rein intelligibeln Bestandtheilen besteht. Damit wäre der Idealismus in seiner neuplatonischen Fassung ganz von selbst gegeben.

2. Namentlich aber hat Gregor in seinen psychologischen Ausführungen sich von den philosophischen Anschauungen seiner Zeit mehr als billig beherrschen lassen. Zwar was die Natur der Menschenseele, sowie ihr Verhältniß zum Leibe betrifft, lassen seine hierüber aufgestellten Lehrsätze Nichts zu wünschen übrig; auch die Lehre von der Willensfreiheit und von dem Ursprung des Bösen ist in keiner Weise zu bemängeln. Aber die Art und Weise, wie er den Sündenfall des Menschen und dessen Folgen auffaßt, hat denn doch einen sehr eigenthümlichen Charakter. Die origenistische Ansicht von der Präexistenz der Seelen hat er zwar glücklich vermieden, dafür aber spielen die phi-

1) Ib. p. 259. Ἐπειδαν οὐν πανυ όσον νοθον τε και ἀλλοτριον, εἰς ἀφανισμον ἐλθῃ, του πυρος το παρα φυσιν ἐκδαπανησαντος τῳ αἰωνιῳ πυρι παραδοθεν· τοτε και τουτοις (τοις κακοις) εὐτροφησει ἡ φυσις, και εἰς καρπον ἀδρυνθησεται δια της τοιαυτης ἐπιμελειας, μακραις τοτε περιοδοις το κοινον εἰδος το ἐξ ἀρχης ἡμιν θεοθεν ἐπιβληθεν ἀπολαβουσα. Or. cat. magn. c. 35.

2) De anim. et resurr. p. 212. Ἀλλα και παρ᾽ ἐκεινων (των δαιμονιων) ὁμοφονως ἡ ὁμολογια της του Χριστου κυριοτητος ἐσται.

3) Ib. p. 228 sq.

losophischen Ansichten Philo's in seine diesbezügliche Lehre herein. Die Annahme, daß der Mensch ursprünglich in einem engelgleichen Zustande geschaffen worden, daß die materielle Leiblichkeit und der irrationale Theil der Seele erst in Folge der Sünde der Natur des Menschen sich angefügt haben, also gar nicht zu seiner Natur gehören, ist offenbar Philonischen Ursprungs, läßt sich aber wie theologisch, so auch philosophisch nicht aufrechterhalten. Und wie läßt es sich denken, daß Gott in Voraussicht der Sünde den Menschen mit dem materiellen Leibe bekleidete, und den irrationalen Theil der Seele ihm beigab, da doch die Sünde beides voraussetzte, dadurch bedingt war, und daher ohne die gedachte Voraussetzung gar nicht begangen worden wäre!

3. Am auffallendsten aber erscheint die Annahme einer allgemeinen Apokatastasis, womit das Lehrsystem Gregor's abschließt. Hier greift wieder die origenistische Lehre ein. Wir wollen absehen davon, daß diese Ansicht mit dem christlichen Dogma nicht stimmt. Aber schon in philosophischer Beziehung sind die Ausführungen Gregor's über diesen Punkt wenig befriedigend. Es ist denn doch etwas gar zu sinnlich gedacht, wenn man annimmt, daß im jenseitigen Leben das Böse und Irrationale, das die Seele mit sich in jenes Leben hinübernimmt, durch Feuer verzehrt und dadurch von der Seele werde getrennt werden. Wie sollen wir uns diesen Proceß denken? Ein philosophischer Gedanke läßt sich damit wohl kaum verbinden. Es ist möglich, daß Gregor diesen feurigen Läuterungsproceß blos bildlich dachte; aber dann hätte doch der dem Bilde zu Grunde liegende Gedanke angegeben und näher erläutert werden sollen. So bewegt sich denn die Eschatologie Gregor's in einem Gedankengange, der zu fremdartig ist, um auch nur in philosophischer Beziehung eine tiefere Bedeutung in Anspruch nehmen zu können.

4. Wenn nun aber auch diese fremdartigen Lehrmeinungen Gregor's nicht zu billigen sind, so berechtigen sie uns doch nicht, auf die Rechtgläubigkeit Gregor's einen Stein zu werfen. Gregor spricht sich an einer Stelle dem Sinne nach ausdrücklich dahin aus, daß er manche seiner Lehrsätze als bloße Meinungen betrachte, welche kein größeres Ansehen und keine größere Auctorität für sich beanspruchen sollen, als Meinungen überhaupt beanspruchen können[1]. Daraus ist zu schließen, daß man seinen philosophischen Ansichten, soweit sie mit der Kirchenlehre sich nicht wohl vereinbaren lassen, kein größeres Gewicht beilegen dürfe, als philosophische Lehrmeinungen überhaupt haben können. Wir brauchen daher, um Gregor zu rechtfertigen, gar nicht einmal der Vermuthung Raum zu geben, daß seine Schriften von den Origenisten interpolirt worden seien (schon der Patriarch Germanus von Constantinopel (ca. 700) spricht diese Vermuthung aus); auch wenn er wirklich zu den gedachten philosophischen Lehrmeinungen sich bekannt hat, so hat er sie nicht als dogmatische Sätze hingestellt, die als kirchliche Lehre zu betrachten seien. Und das genügt. Er hat

---

1) Hexaëm. l. 1, prooem. Οὐ γαρ δογμα τον λογον ποιουμεθα, ὡστε ἀφορμην δουναι τοις διαβαλλουσιν· ἀλλ' ὑμολογουμεν ἐγγυμναζειν μονην την διανοιαν ἑαυτων τοις ρποκειμενοις νοημασιν.

dann nicht theologisch, sondern blos philosophisch geirrt. Darum hat denn auch die Kirche Gregor von Nyssa ungeachtet dessen stets als einen rechtgläubigen und hervorragenden Kirchenlehrer anerkannt.

5. Und so bleibt denn dem Gregor von Nyssa sein Ruhm ungeschmälert. Er ragt durch die außerordentliche Vielseitigkeit seines Talentes und seines Wissens unter allen Kirchenvätern des Morgenlandes hervor. Als Redner nimmt er seinen Rang unter den ersten seiner Zeit und des ganzen Alterthums ein. Geschmückt auch mit dem Glanze eines musterhaften Wandels war er „das Licht und die Zierde der Kirche von Nyssa", hochgeehrt von den versammelten Bischöfen in Constantinopel und vom Kaiser. Das zweite ökumenische Concil von Nicäa rühmt ihn sogar als Denjenigen, welcher von Allen „der Vater der Väter" genannt werde, und welcher verdiene, unter die ausgezeichnetsten Lehrer und festesten Schutzmauern der Kirche gezählt zu werden.

5. Epiphanius, Cyrillus von Alexandrien, Theodoret von Cyrus.

1. Die genannten drei Kirchenschriftsteller sind für die Geschichte der Philosophie von minderer Bedeutung. Da ihre schriftstellerische Thätigkeit sich zumeist auf exegetischem und positiv dogmatischem Gebiete bewegt, so bieten ihre Schriften in philosophischer Beziehung weniger Ausbeute. Um sie jedoch nicht ganz zu übergehen, wollen wir im Folgenden dasjenige aus ihren Schriften in Kürze beibringen, was in philosophischer Beziehung von Interesse sein dürfte.

2. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts waren die origenistischen Streitigkeiten, die seit dem Tode des Origenes nie gänzlich geruht hatten, mit erneuerter Heftigkeit ausgebrochen. Es waren namentlich unter den ägyptischen Mönchen dieserhalb große Dissidien ausgebrochen, und von der ägyptischen Wüste aus breitete sich dann der Streit über den ganzen Orient aus. Veranlaßt wurde solches durch die Strenge, mit welcher der Patriarch Theophilus von Alexandrien gegen die origenistisch gesinnten Mönche in Aegypten vorging. Er schloß diese Mönche, namentlich die sog. „vier langen Brüder", — vier gelehrte Mönche und Priester, die des Origenismus beschuldigt waren, aus der Kirche aus. Diese flüchteten nach Constantinopel, und brachten auch dort Alles in Gährung.

3. Mitten in diesen origenistischen Streitigkeiten nun stand Epiphanius, Bischof von Salamis (310—403). In Judäa geboren widmete er sich, nachdem er die Wissenschaften studirt, dem Klosterleben. In der Nähe von Eleutheropolis baute er ein Kloster, dem er lange Jahre vorstand. Im J. 367 wurde er Bischof von Salamis. Er hatte die Schriften des Origenes studirt, und sah darin eine große Gefahr für den Glauben. So wurde er gleichfalls in die origenistischen Streitigkeiten verwickelt. Er versammelte i. J. 401 die Bischöfe von Cypern zu einer Synode, welche die Schriften des Origenes verurtheilte, und suchte auch in Constantinopel gegen den Origenismus zu wirken.

4. Von seinen Werken müssen wir vom philosophischen Gesichtspunkte aus namentlich hervorheben sein Panarion (Arzneikasten) oder „Gegen achtzig Häresien" (καθ᾽ αἱρέσεων ὀγδοήκοντα — adv. octaginta haereses). Er führt darin alle Häresien auf, welche bis zu seiner Zeit aufgetreten waren, und widerlegt sie. Er rechnet aber zu den Häresien auch die griechischen Philosophenschulen und die jüdischen Religionsparteien, resp. deren Lehren, so daß zwanzig der in Behandlung kommenden Häresien auf die vorchristliche Zeit entfallen. Panarion nennt er sein Werk, weil es den von den Schlangen Gebissenen, d. i. von den häretischen Lehren Angesteckten Heilmittel, zugleich aber auch den Gesunden Schutzmittel bieten sollte.

5. Zu den Häresien rechnet Epiphanius auch den Origenismus. Er läßt sich in eine eingehende und weitläufige Polemik gegen diesen ein. Namentlich sind es die anthropologischen Ansichten des Origenes, sowie dessen Lehre von der Auferstehung, wogegen er in die Schranken tritt. Jedoch folgt er hier überall den Fußstapfen des Methodius. Sein Gedankengang ist im Wesentlichen der gleiche, wie der des letzteren. Der Leib ist nicht als eine Kette oder als ein Kerker der Seele zu betrachten; er gehört mit zur menschlichen Natur; der Mensch als Einheit von Seele und Leib ist von Gott gewollt und daher ursprünglich geschaffen worden[1]). Unter den tunicae pelliceae, mit denen Gott die Menschen nach dem Falle bekleidete, ist nicht, wie die Origenisten behaupten, der Leib zu verstehen, den Gott der Seele zur Strafe für ihre Verschuldung angebildet hätte; der Mensch war mit der Leiblichkeit ausgestattet schon vor dem Sündenfalle. Hoc nunc est os ex ossibus meis, et caro de carne mea, sagt Adam schon, als Eva aus seiner Rippe gebildet wurde. Wie sollte also der Leib erst später nach der Sünde hinzugekommen sein[2])!

6. Es folgt Cyrillus von Alexandrien († 444). Dieser stand im Kampfe nicht gegen die Origenisten, sondern gegen die Nestorianer. Er war ein Neffe des oben schon genannten Patriarchen Theophilus von Alexandria, und wurde nach dessen Tode selbst Patriarch daselbst (412). Als solcher nahm er den Kampf gegen Nestorius auf. Er widerlegte Anfangs dessen Lehre, ohne ihn zu nennen, und richtete an ihn selbst ein vertrauliches Schreiben, worin er ihn bat, die irrigen Behauptungen, die er in der Hitze des Streites aufgestellt, zu widerrufen. Da aber Nestorius solches nicht that, so trat er öffentlich gegen ihn auf. Er hielt eine Synode zu Alexandrien ab, auf welcher des Nestorius Lehre verworfen wurde. Nestorius fuhr aber fort, seine Häresie zu verbreiten, und so kam es endlich zur Synode von Ephesus (431), auf welcher die Lehre des Nestorius endgiltig verurtheilt wurde.

7. Cyrillus hat zahlreiche Schriften geschrieben, die zumeist von der Menschwerdung des Sohnes Gottes handeln, und den Zweck haben, die kirchliche Lehre von der Person Christi gegen die falschen Meinungen der darauf

---

1) Panarion, l. 1, t. 2. Haer. 64, n. 34. p. 1124 (ed. Migne).
2) Ib. n. 23, p. 1105 sq.

bezüglichen Häresien zu vertheidigen. „Sie zeichnen sich allerdings weder durch Reichthum der Gedanken, noch durch stilistische Kunst aus, wohl aber durch die Bestimmtheit und Präcision, mit welcher die kirchliche Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo dargestellt ist, so daß die Kirche darin den reinen Ausdruck ihres Glaubens erblickte.“

8. Vom philosophischen Standpunkte aus sind namentlich hervorzuheben seine: „Zehn Bücher über die heilige christliche Religion gegen Kaiser Julian“ (ὑπερ της των Χριστιανων εὐαγους θρησκειας προς τα του ἐν ἀθεοις Ιουλιανου — pro sancta Christianorum religione adversus libros athei Juliani). Wir haben schon früher erwähnt, daß Kaiser Julian ein Werk gegen das Christenthum in drei Büchern schrieb, in welchem er das letztere zu Gunsten des Heidenthums bekämpfte [1]). Dieses Buch wurde von den Heiden viel gelesen, und die darin niedergelegten „Enthüllungen“ und „unwiderleglichen Einwürfe“ wurden den Christen gegenüber in vollem Maße zu verwerthen gesucht. Dies veranlaßte den Cyrillus, eine Entgegnung auf die Einwürfe Julians zu verfassen, die in obiger Schrift vorliegt. Er führt die gedachten Einwürfe Wort für Wort auf, und weist sie dann im Einzelnen ausführlich zurück. Jedoch ist die Cyrill'sche Schrift über das erste der drei Bücher Julians nicht hinausgekommen.

9. Es würde uns zu weit führen, in das Detail dieser Schrift einzugehen. Im Allgemeinen wußte Julian nichts Neues vorzubringen, da seine Einwürfe schon von Celsus gemacht und von Origenes längst widerlegt worden waren. Nur einige Gedanken mögen hervorgehoben werden. Vor Allem sucht Cyrillus zu zeigen, daß die griechischen Philosophen dem heiligen Gesetzgeber und Propheten Moses weit nachstehen, und daß dessen Lehren über Gott, über die Erschaffung der Welt und über das Sittengesetz unendlich vollkommener und bewunderungswürdiger seien, als die Theorien jener Weltweisen. Und doch habe Moses viel früher gelebt, als jene, und konnte daher nicht von ihnen gelernt haben, wohl aber diese von ihm. In der That finde sich in den Anschauungen der Philosophen Vieles, wodurch die mosaische Lehre bestätigt werde; doch sei diese durch die heidnischen Fabeln und Ungereimtheiten vielfach entstellt worden [2]).

10. Julian hatte sich daran gestoßen, daß die Juden das auserwählte Volk Gottes in den heiligen Schriften der Christen genannt werden, woraus folge, daß sich Gott um die heidnischen Völker gar nicht bekümmert habe, was absurd sei. Dagegen zeigt Cyrillus, daß Jehovah nicht etwa ein Nationalgott der Juden sei, sondern vielmehr der Schöpfer der ganzen Welt, und daß somit seine Sorge sich auf alle Völker erstrecke, wenngleich die Juden besonders begnadigt waren. Gottes Vorsehung und Herrschaft über die Heiden sei durch die Auserwählung und Bevorzugung der Juden nicht gemindert worden; doch diese selbst trügen die Schuld daran, daß ihnen nicht jene Gnaden zu Theil wurden, wie den Juden, weil sie nämlich von Gott freiwillig abfielen. Wenn

---

1) Oben S. 20 f. — 2) Contra Julianum, l. 1, p. 509 sqq. (ed. Migne).

z. B. Jemand blind ist und daher das Sonnenlicht nicht genießen kann: darf man dann behaupten, daß die Sonne verfinstert sei[1])?

11. Julian vertheidigt weiterhin die heidnische Anschauung von einem universellen Gotte, unter welchem die einzelnen Nationalgötter stünden. Der höchste Gott habe nämlich die einzelnen Nationen an bestimmte Untergottheiten vertheilt; jede Nation habe daher ihren eigenen Gott, der sie beherrscht; daher stammten die verschiedenen Nationalcharaktere, indem jede Nation die Eigenthümlichkeit ihres Nationalgottes theile. Darauf erwiedert Cyrillus mit der Frage, wie es denn komme, daß der höchste Gott die Regierung der Welt an diese Untergottheiten vertheilte. Entweder war diese Vertheilung für ihn eine Nothwendigkeit, weil er nicht im Stande war, die Welt allein zu regieren; oder er hat sich freiwillig der allgemeinen Weltregierung begeben und sie den Untergottheiten abgetreten. Wenn ersteres, dann ist damit gesagt, daß der höchste Gott ein unvollkommenes Wesen sei, daß er der Hilfe von anderer Seite bedürfe, um das auszuführen, was er ausführen will: was evidentermaßen absurd ist. Wenn letzteres, dann möge doch Julian einen Grund angeben, warum der höchste Gott sich der Weltregierung begeben habe. Das thut er aber nicht. Waren denn die Untergötter geschickter zur Regierung der einzelnen Nationen, als er selbst? Dann stehen diese Untergötter über dem höchsten Gotte. Waren sie nicht geschickter, dann hat der höchste Gott den Nationen ein Unrecht zugefügt, indem er sie ungeschickteren Händen anvertraute, während doch er selbst sie besser hätte regieren können. Kurz, von welcher Seite man die Sache immer betrachten möge: man stößt dabei stets auf Absurditäten[2]).

Brechen wir hier ab! Das Gesagte dürfte hinreichen, um ein Bild zu geben von der Art und Weise, wie Cyrillus den Behauptungen Julians entgegentritt.

12. Wir kommen endlich zu Theodoret, Bischof von Cyrus in Syrien (390—458). Geboren zu Antiochia wurde er in Gottesfurcht erzogen und lebte dann viele Jahre im Kloster. Unter seinen Lehrern rühmt er selbst den bekannten Theodor von Mopsuestia, den eigentlichen Schildhalter des Nestorianismus. Im J. 420 zum Bischof von Cyrus erhoben, ward er bald in die nestorianischen Händel verwickelt, und stand Anfangs auf Seite des Nestorius, mit dem er von Jugend auf befreundet gewesen. Selbst als das Concil von Ephesus gegen Nestorius schon entschieden hatte, verfaßte er noch gegen letzteres eine Streitschrift. Erst allmählig und nach längerem Zaudern fügte er sich und verstand sich dazu, auf dem Concil von Chalcedon mit den anderen Bischöfen das Anathem über den Nestorianismus auszusprechen. Er nahm dann noch Theil an dem Kampfe gegen den Monophysitismus.

13. Seine Werke sind zahlreich und von verschiedener Art, exegetische, historische und dogmatisch philosophische. Für unseren Zweck dürften namentlich folgende hervorzuheben sein:

---

1) Ib. l. 3, p. 652 sqq. — 2) Ib. l. 4, p. 677 sqq.

a) „**Zehn Reden über die Vorsehung**" (περι προνοιας λογοι δεκα — de providentia orationes decem). Es werden in diesen Reden die Beweise für die göttliche Vorsehung erbracht, und die Einwürfe dagegen widerlegt. Man kann diese Reden wohl mit Fug und Recht dem Besten aus alter und neuer Zeit, was über dieses Thema geschrieben worden, beizählen.

b) Das Werk: „**Heilung der heidnischen Irrthümer**", oder Erkenntniß der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie (ἑλληνικων θεραπευτικη παθημάτων, ἤτοι εὐαγγελικης ἀληθειας ἐξ ἑλληνικης φιλοσοφιας ἐπιγνωσις — graecarum affectionum curatio seu evangelicae veritatis ex gentilium philosophia cognitio). Es ist dieses ein apologetisch-polemisches Werk, in welchem die heidnischen den christlichen, die philosophischen den geoffenbarten Lehren gegenübergestellt werden, um die Nichtigkeit der einen und die Erhabenheit der anderen in vollem Lichte aufzuzeigen.

c) Dazu kommen noch eine **Ketzergeschichte** (αἱρετικης κακομυθιας ἐπιτομη — haereticarum fabularum compendium), worin gleichfalls philosophische Fragen erörtert werden, und eine Schrift mit dem Titel „**Eranistes oder Polymorphus**", (Ἐρανιστης ἤτοι πορυμορφος — Eranistes (Bettler, Sammler) seu polymorphus), gegen die Eutychianer gerichtet, welche ihre neue Weisheit aus den alten Häresien zusammengetragen („zusammengebettelt") hätten.

14. Wie groß, sagt Theodoret, ist die Meinungsverschiedenheit der griechischen Philosophen, wenn es sich um die Frage der Entstehung der Welt handelt! Jeder derselben vertritt eine eigene Meinung, und diese Meinungen weichen nicht blos von einander ab, sondern widersprechen sich auch gegenseitig. Wie erhaben steht diesen irrthümlichen Meinungen die christliche Lehre gegenüber! Die ganze Welt ist von Gott aus Nichts geschaffen worden: so lehrt das Christenthum. Gott der Allmächtige bedarf als solcher keiner Materie, aus welcher er die Welt herausbilden müßte; er ist nicht wie ein menschlicher Künstler, welcher einen Stoff zur Bildung seines Kunstwerkes brauchte. Und wie er die Welt schuf, so hat er sie auch in allen ihren Theilen weise eingerichtet, so daß Alles in einer großen Harmonie zusammenstimmt. Diese hohe Auffassung hat keiner der heidnischen Philosophen erreicht[1]).

15. Und ist diese Auffassung etwa grundlos? Ist sie eine willkürliche Annahme, für welche kein Beweis spricht? Nein! Wohin immer wir unseren Blick richten mögen, überall treten uns hellleuchtende Beweise entgegen dafür, daß eine unendlich weise Vorsehung über der Welt waltet. Betrachten wir den Himmel, den gesetzmäßigen Lauf der Gestirne, der von Jahrhundert zu Jahrhundert immer derselbe bleibt und keine Störung erleidet; betrachten wir die Erde mit der unabsehbaren Mannigfaltigkeit der Wesen, die auf selber sich vorfinden, wie da Alles zusammenstimmt, wie jeder Art von Wesen ihr Platz angewiesen, ihre Aufgabe gesteckt ist; ja betrachten wir nur den Leib des Menschen, wie wunderbar derselbe bis in die kleinsten Theile hinab organisirt ist, wie jedes Organ im Haushalte des Lebens seine eigenthümliche Bestimmung hat, welcher gemäß es funktionirt, um seinerseits das Seinige zur Erhaltung des Lebens beizutragen: — und dann sage man noch, daß all dies auf einem bloßen Zufall, auf einem bloßen Ungefähr beruhe! Jeder, der nur einigermaßen auf

---

1) Graec. affect. curatio, Serm. 4, p. 916 (ed. Migne).

die Stimme seiner Vernunft hört, wird bekennen müssen, daß alle diese Erscheinungen unerklärbar seien, wenn es keine Vorsehung gibt, wenn nicht eine unendliche Intelligenz über der Welt steht, die den Weltplan entworfen hat, und ihn in der Regierung der Welt durchführt[1]).

16. Man sagt, wenn es eine Vorsehung gäbe, so könnten nicht die Güter der Welt so ungleich unter die Menschen vertheilt sein, so daß die Einen im Reichthum schwelgen, die Anderen in Armuth schmachten. Aber ist denn die Armuth ein so großes Uebel? Dient sie nicht dazu, den Menschen zu unterstützen darin, daß er sein sittliches Leben nicht in schwelgerischem Genusse untergehen lasse, sondern vielmehr seinen Blick nach oben richte, und Selbstverleugnung und Tugend übe? Für den Armen ist es leichter, sein Leben nach den Forderungen des sittlichen Gesetzes einzurichten, als für den Reichen, der weit mehr den Sollicitationen ausschweifenden Genusses ausgesetzt ist. Gleichwohl ist auch der Reichthum nicht an sich ein Uebel; es kommt nur darauf an, daß der Mensch von seinen Reichthümern den rechten Gebrauch macht, und gute Werke übt. Dazu ist ihm auch der Reichthum von Gott gegeben. In keinem Falle also zeugen Reichthum auf der einen und Armuth auf der anderen Seite gegen die göttliche Vorsehung[2]).

17. Von anderer Seite werden die Unterschiede von Vorgesetzten und Untergebenen, von Herren und Dienern, von Freien und Sklaven gegen die göttliche Vorsehung in's Feld geführt. Wie lasse es sich mit der göttlichen Vorsehung vereinbaren, daß die einen Menschen herrschen, die anderen dienen, da doch alle Menschen gleich sind? Aber auch dieser Einwurf ist haltlos. Allerdings sind alle Menschen ihrer Natur nach einander gleich. Aber sie stehen auch mit einander in gesellschaftlicher Verbindung, und wo einmal eine Gesellschaft da ist, da muß eine gegenseitige Ueber- und Unterordnung stattfinden, weil dies wesentlich zur gesellschaftlichen Ordnung gehört. Außerdem thun nicht alle Menschen von freien Stücken das Gute; gar viele lassen sich von ihren Leidenschaften dahinreißen, Böses zu thun und ihren Nebenmenschen Schaden zuzufügen. Da ist es nothwendig, daß eine Gewalt bestehe, welche durch Gesetze die schlimmen Neigungen und Bestrebungen der Menschen im Zaume hält, und sie auf dem Wege des Zwanges verhindert, Anderen Böses zuzufügen. Die Träger dieser Gewalt sind dann selbstverständlich den Uebrigen übergeordnet, und letztere haben zu gehorchen. Es gereicht also jene Ueberordnung gewisser Menschen über Andere der Menschheit zum Besten, zeugt somit vielmehr für die göttliche Vorsehung, als daß sie gegen diese angerufen werden könnte[3]).

18. Schon diese wenigen Andeutungen, die wir aus dem Gedankengange Theodorets hervorgehoben, beweisen, daß er vollkommen auf der Höhe der Wissenschaft im christlichen Geiste steht. Dem trostlosen heidnischen Skepticismus, der in dem großartigen Weltgebäude, sowie in dem menschheitlichen

---

1) De providentia, orat. 1—3. — 2) Ib. Or. 6, p. 644 sqq.
3) Ib. Or. 7, p. 665 sqq.

Leben nicht einmal mehr den Finger Gottes zu erblicken vermochte, stellt er die Idee der göttlichen Vorsehung in ihrer ganzen Größe und Erhabenheit gegenüber, und sucht sie nach allen Seiten hin zu entwickeln und zu begründen. Er scheint von der Ueberzeugung auszugehen, daß, wenn nur einmal diese Idee dem heidnischen Geiste wieder aufleuchtete, auch das gesammte Christenthum ihm zugänglich werden, und nicht mehr als ein erfundenes Märchen erscheinen würde. Und mit Recht. Denn das Christenthum erschien dann von diesem Gesichtspunkte aus als nichts anderes, denn als eine großartige Offenbarung und Anordnung der göttlichen Vorsehung zum Heile der Menschen. So reiht sich Theodoret würdig jenen großen Männern an, welche in dieser Zeit auf dem Boden der Wissenschaft das große Werk der Bekehrung der Heiden zu fördern gesucht haben

19. Wir wenden uns nun zu den lateinischen Kirchenschriftstellern dieser Zeit.

II. Lateinische Kirchenväter.

1. Hilarius von Poitiers.

1. Wenn Athanasius im Morgenlande als unerschütterlicher Vertheidiger der christlichen Trinitätslehre dem Arianismus gegenüberstand, so hatte auch das Abendland einen Helden aufzuweisen, der mit gleicher Energie die arianische Irrlehre bekämpfte, und den Glauben der Kirche siegreich vertheidigte. Es ist der Bischof Hilarius von Poitiers. Er ward geboren zwischen 320 und 330 aus einer vornehmen, heidnischen Familie zu Poitiers. Er selbst, der sich vorzüglich auf die Beredsamkeit verlegte, ward durch sein Forschen nach der wahren Erkenntniß zum Christenthum geführt, durch dessen Lehren allein er Aufschluß erhielt über alle Zweifel, die ihn bisher quälten. Im Jahre 350 erhielt er die heilige Taufe, und sein Ansehen stieg bald so hoch, daß er i. J. 355 von Clerus und Volk zum Bischof seiner Vaterstadt ernannt wurde.

2. Kaum hatte er aber seinen Sitz inne, so sah er sich schon in die Nothwendigkeit versetzt, das Schwert des Glaubens für die katholische Sache zu ziehen, da der Arianismus, begünstigt durch den Kaiser Constantius, namentlich seit dem bekannten Concil zu Mailand, wo die Arianer Ursacius und Valens über die Rechtgläubigen gesiegt hatten, überall die Oberhand gewinnen zu wollen schien. Er brachte es durch seine Bemühungen dahin, daß die katholischen Bischöfe Galliens sich zusammen thaten, und den Ursacius und Valens sowohl, als auch den Bischof Saturnin, den Metropoliten des Hilarius, der gleichfalls arianisch gesinnt war, aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen. Zum Lohne dafür wurde er vom Kaiser Constantius nach Phrygien in's Elend verbannt. In der Verbannung schrieb er seine vorzüglichsten Schriften, nämlich die Schrift »de synodis« und »de trinitate«, so wie er auch nicht abließ, die katholischen Bischöfe des Orients, die noch nicht vom Arianismus inficirt waren, mit den gallischen in steter Verbindung und Gemeinschaft zu erhalten.

3. Da er aber sah, daß Constantius fortfuhr, für die Verbreitung des Arianismus thätig zu sein, so ging er selbst nach Constantinopel, um den Kaiser über die Sachlage aufzuklären, und ihn zu bitten, daß er ihm eine öffentliche Disputation mit seinem Metropoliten Saturnin gestatten möge. Er erreichte seinen Zweck nicht, erhielt aber, da Constantius ihn von seiner Nähe zu entfernen suchte, die Erlaubniß, nach Poitiers zurückzukehren. Hier wurde er mit Jubel empfangen (360). Auch nach seiner Rückkehr war er eifrig bemüht, dem Arianismus in Wort und That entgegenzuwirken, die Gemeinden vor dieser Irrlehre zu bewahren, resp. davon zu befreien, und die arianischen Bischöfe von ihren widerrechtlich occupirten Sitzen zu entfernen. Unter diesen Kämpfen floß die noch übrige Zeit seines Lebens dahin. Er starb im Jahre 368 oder 69.

4. Das Hauptwerk des Hilarius sind die schon genannten in der Verbannung geschriebenen „zwölf Bücher über die Trinität“ (de trinitate ll. XII). Der Titel rührt nicht von Hilarius her, da in dieser Schrift vom heiligen Geiste nur zweimal die Rede und die Lehre von der dritten göttlichen Person noch ziemlich unentwickelt ist. Wahrscheinlich hat er ihr den Titel »de fide« gegeben, unter welcher Bezeichnung sie anfänglich auch vorkommt. Unter der Fides verstand man ja damals, in der Zeit des heißen Streites, κατ᾽ ἐξοχήν eben die Lehre, welche hier wissenschaftlich erhärtet wird: die Lehre vom Gottessohne in seiner ewigen Zeugung und seinem zeitlichen Erscheinen auf Erden. Die Schrift gibt ein herrliches Zeugniß von dem innigen Glauben und von der großen theologischen Gelehrsamkeit ihres Verfassers. Sie ist ein wahres Meisterwerk in ihrer Art.

5. An diese Hauptschrift reiht sich dann noch an die gleichfalls schon genannte Schrift: „von den Synoden oder von dem Glauben der Orientalen“ (de synodis sive de fide orientalium). Als nämlich der Kaiser i. J. 359 zwei Synoden berief, die eine nach Rimini, die andere nach Seleucia, richtete Hilarius, um die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu fördern, ein Sendschreiben an die abendländischen und orientalischen Bischöfe, in welchem er die obwaltenden Mißverständnisse zwischen beiden zu zerstreuen und namentlich auch darzulegen suchte, daß der Ausdruck ὁμοιούσιος im Sinne der Wesensgleichheit zwar zugelassen werden könne, daß man aber doch an dem Terminus Ὁμοούσιος festhalten solle. Dieses Sendschreiben liegt in der angeführten Schrift vor. Da unerleuchtete Eiferer diese Schrift angriffen, so schrieb er nachmals dazu noch eine Vertheidigung unter dem Titel: Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa. Die übrigen Schriften des Hilarius übergehen wir.

6. Was nun die Doctrin des heil. Hilarius betrifft, so ist er dem ungezügelten Vorwitz in Untersuchung und Erforschung göttlicher Dinge ohne die Grundlage des Glaubens von Herzen abgeneigt. Glauben müsse man vor Allem dasjenige, was Gott geoffenbart; dann erst könne man daran gehen, das Geglaubte auch wissenschaftlich zu durchforschen, zu dem Zwecke, um

Jedem über die Gründe des Glaubens Rechenschaft zu geben[1]). Auf diesem Standpunkte stehend, folgt Hilarius den Arianern in allen ihren dialektischen Windungen und Schleichwegen nach; er läßt keines ihrer Argumente unberücksichtigt; er richtet gegen alle seine Angriffe, und ruht nicht, bis er deren Sophistik blos gelegt hat. Seine Logik ist unerbittlich, seine Beweisführung überall siegreich. Dunkel ist manchmal seine Sprache; aber deren Inhalt stets großartig. Die Mittel der Sophistik verschmäht er; seine Dialektik ist stets offen und ehrlich. „Er schreibt sehr lebhaft, sententiös, bald in gewaltiger Kraft und Erhabenheit hoch einherschreitend, bald in kurzen, klaren Sätzen rasch dahin gleitend, immer würdig und dem Gegenstande angemessen. Auf die lateinisch-theologische Sprache hat er großen Einfluß geübt, indem er die lateinisch-dogmatische Sprache für manche theologischen Begriffe an der Hand der griechischen Wortformen erst bilden mußte."

7. Auf das Detail der speculativen Trinitätslehre des Hilarius können wir hier nicht eingehen. Wir müssen uns darauf beschränken, einige allgemeine Gesichtspunkte hervorzuheben, die uns seine philosophische Denkweise kennen lernen lassen. Gott der Unendliche, lehrt er, ist über alle menschliche Einsicht, über alle menschliche Fassungskraft, über alle menschliche Wissenschaft erhaben, und es ist gerade die höchste Wissenschaft, Gott als den Unbegreiflichen und Unaussprechlichen zu erkennen[2]). Und eben weil Gottes Wesen und Leben die Fassungskraft unserer Vernunft übersteigt, darum müssen wir dasjenige in Einfalt glauben, was er von sich geoffenbart hat, nicht es nach unserem eigenen beschränkten Urtheile bemessen wollen[3]). Dennoch aber ist Gott für uns nicht ganz unerkennbar. Die Existenz Gottes und seine Eigenschaften können wir durch unsere Vernunft erschließen. Gottes Wesen ist einfach und unkörperlich, ihn kann kein Leiden berühren, er ist nicht auf einen bestimmten Ort beschränkt; er ist allgegenwärtig, und Alles steht in seiner Hand; er ist unvergänglich und ewig; keine zeitlichen Prädikate können ihm beigelegt werden[4]).

8. Wir müssen drei Personen in Gott bekennen: den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Der Sohn ist nicht Gottes Sohn durch Adoption, sondern von Natur aus. Der Vater erzeugt ihn ewig aus sich, und wenn er der Person nach vom Vater verschieden ist, so ist und bleibt er doch dem Wesen nach mit ihm Eins[5]). Nicht nach menschlichen Begriffen ist die ewige Geburt

---

1) De trinitate (ed. Migne) l. 1, n. 12 sq. — l. 2, 7. — l. 4, 14.

2) Ib. l. 2, n. 7. Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias.

3) Ib. l 4, n. 14. Nemini dubium esse oportet, ad divinarum rerum cognitionem divinis utendum esse doctrinis; neque enim scientiam coelestium per semetipsam humana imbecillitas consequetur, neque invisibilium intelligentiam ipse sibi corporalium sensus assumet . . . ipsi de se Deo credendum est, et iis, quae cognitioni nostrae de se tribuit, obsequendum.

4) Ib. l. 1, n. 6 sq. — l. 9, n. 72.

5) Ib. l. 4, n. 42 — l. 8, n. 41. Una igitur fides est, Patrem in Filio, et Filium in Patre per inseparabilis naturae unitatem confiteri, non confusam sed

des Sohnes aus dem Vater zu fassen; alle menschlichen Analogien sind zur Erklärung dieses erhabenen Geheimnisses unzureichend[1]). Gleiches gilt vom Ausgange des heiligen Geistes, welcher der Geist des Vaters und des Sohnes zugleich ist[2]). Alle Eigenschaften oder Vollkommenheiten des göttlichen Wesens kommen den drei Personen zugleich und einheitlich zu; nur was ihre Person als solche constituirt, und was daraus mit Nothwendigkeit erfolgt, ist ihnen eigenthümlich. „Einer also ist Gott der Vater, aus dem Alles, und Einer ist der Eingeborene, unser Herr Jesus Christus, durch den Alles, und Ein Geschenk, das Geschenk in Allem. Und man wird nicht finden, daß einer so großen Vollendung etwas mangle, innerhalb welcher sich im Vater, Sohn und heiligen Geiste die Unendlichkeit im Ewigen, die Gestalt im Bilde, der Genuß im Geschenke befindet[3])."

9. Eigenthümlich ist es, daß Hilarius die menschliche Seele als ein körperliches Wesen betrachtet. Es gibt nichts Geschaffenes, sagt er, was nicht in seiner Substanz körperlich wäre. Auch die verschiedenen Arten von Seelen, seien sie nun solche, die mit Leibern verbunden, oder solche, welche von diesen frei sind, erhalten für ihre Subsistenz eine körperliche Substanz, weil Alles, was geschaffen ist, in Etwas sein muß[4]). Aber er faßt die körperliche „Substanz" der Seele doch nicht so auf, als wäre sie ein irdischer, materieller und vergänglicher Körper. Und darum erklärt er anderwärts die Seele doch wiederum als eine immaterielle, einfache Natur. Sie ist, sagt er, nach dem Bilde Gottes geschaffen, und schließt daher nichts Irdisches, nichts Körperliches und Schweres, nichts Hinfälliges und Vergängliches in ihrem Sein ein[5]), sondern

---

indiscretam, neque permixtam, sed indifferentem, neque cohaerentem, sed existentem, neque inconsummatam, sed perfectam. Nativitas est enim, non divisio; et filius est, non adoptio; et Deus est, non creatio. Neque alterius generis Deus est, sed Pater et filius unum sunt.

1) Ib. l. 6, n. 35. Non enim per consuetudinem humani partus Deus ex Deo nascitur, neque per elementa originis nostrae ut homo ex homine propellitur. Integra illa et perfecta et incontaminata nativitas est, cujus a Deo exitio potius, quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est desectio, non est diminutio, non derivatio, non protensio, non passio, sed viventis naturae ex vivente nativitas est. Deus ex Deo exiens est, non creatura in Dei nomen electa, non ut esset, coepit ex nihilo, sed exiit a manente: et exiisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis.

2) Ib. l. 8, n. 26.

3) Ib. l. 2, n. 1. Infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere.

4) Comment. in Matth. c. 5, 8. Nihil est, quod non in substantia sua et creatione corporeum sit. Nam et animarum species, sive obtinentium corpora, sive corporibus exulantium, corpoream tamen naturae suae substantiam sortiuntur, quia omne, quod creatum est, in aliquo sit necesse est.

5) Tract. in psalm. 129, 6. Anima humana in hac sensus sui mobilitate ad opificis sui imaginem facta est, nihil in se habens corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum.

ist vielmehr ein unsichtbares, unkörperliches und wahrhaft geistiges Wesen[1]). Es scheint ihm daher Tertullians Ansicht vom „Seelenleibe" hier maßgebend gewesen zu sein.

10. Doch huldigt Hilarius in der Lehre von der Entstehung der Seelen nicht, wie dieser, dem Traducianismus, sondern er schließt sich der creatianistischen Anschauung an. Die Seele kann nach seiner Ansicht nicht in der gleichen Weise entstehen, wie der Leib. Schon in der Schöpfung des ersten Menschen unterscheidet die heilige Schrift drei Akte: die Schöpfung der Seele, welche jener (innere) Mensch ist, den Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen, dann die Bildung des Leibes aus der Erde, und endlich die durch göttliche Inspiration vollzogene Vereinigung der Seele mit dem Leibe, wodurch dieser lebendiger Leib wurde[2]). In analoger Weise ist denn nun auch in der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes zunächst nur der Leib das Resultat der fleischlichen Zeugung; die Seele dagegen wird unmittelbar von Gott geschaffen und in ihrer Schöpfung mit dem Leibe verbunden[3]). Jede Seele ist somit unmittelbar Gottes Werk, und täglich schafft Gott neue Seelen[4]).

11. Obgleich Leib und Seele verschiedener, und in einer gewissen Beziehung sogar entgegengesetzter Natur sind, so bilden sie doch in Vereinigung mit einander ein einheitliches Wesen, den Menschen, der als Animal rationis particeps definirt werden muß[5]). Die Seele ist das Lebensprincip des Leibes. Ihre Wirksamkeit auf den Leib wird aber vermittelt durch einen gewissen Lebensgeist, der materieller Natur ist, und aus der Einhauchung des Lebens in den ersten Menschen von Seite Gottes herstammt. Als Lebensprincip des Leibes ist die Seele allgegenwärtig im Leibe, womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß derjenige Theil des Leibes, wo sie vorzugsweise ihre Wirksamkeit ausübt, als ihre Sedes regia bezeichnet werden kann[6]). Auch alle sinnliche Empfindung, alle sinnliche Lust und Unlust im Leibe ist durch die Seele bedingt[7]). Als unkörperliche, geistige Substanz endlich ist die

---

1) Tract. in ps. 52, 7. Natura animae spiritualis. In ps. 118, litt. 10, 7. Est ergo in hac rationali et *incorporali* animae nostrae substantia primum, quod ad imaginem Dei facta sit. In ps. 63, 9. — In ps. 129, 4.

2) In psalm. 118, litt. 10, 7. 8. — In psalm. 129, 5. 6.

3) De Trin. l. 10, 20. Omnis anima opus Dei est; carnis vero generatio semper ex carne est.

4) In psalm. 91, 4.

5) In ps. 118, litt. 10, 6. Homo internam et externam in se naturam, dissonantem aliam ab alia continet, et ex duobus generibus in unum animal rationis particeps est constitutus.

6) Ib. litt. 19, 8. Anima in membris omnibus diffusa, singulis quibusque partibus non abest. Etiamsi privata quaedam ei et regia in toto corpore sedes est, tamen in medullis, digitis, artubus infunditur.

7) De trin. l. 10, 14. Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animae in sensum quendam animae sentientis animata, non sit hebes inanimisque materies: sed et attacta sentiat, et compuncta doleat, et algens rigeat, et confota gaudeat, et inedia tabescat, et pinguescat cibo. Ex quodam enim obtinentis se,

Seele von Natur aus unsterblich, und vermag auch außer dem Leibe ihr eigenthümliches geistiges Leben zu bethätigen[1]).

12. Der Mensch ist frei geschaffen, und in seinem freien Willen gründet sowohl das sittlich Gute, als auch das sittlich Böse. Gott will, daß wir ihn lieben, nicht als ob diese Liebe ihm zu Gute käme, — denn er bedarf unserer Liebe nicht — sondern zu dem Zwecke, damit uns die Segnungen dieser Liebe zufließen, indem wir dadurch würdig werden der Theilnahme an seiner Seligkeit und an den göttlichen Gütern[2]). Allerdings stehen wir schon von Geburt an unter dem Gesetze der Sünde, da wir alle in Adam gesündigt haben[3]). Und darum sind wir denn auch schon von Natur aus geneigt zum Bösen, zur Hingabe an die durch die leibliche Natur bedingten sinnlichen Triebe — weshalb von diesem Gesichtspunkte aus unser Leib als ein Contagiosus carcer animae bezeichnet werden kann[4]). Aber Christus hat uns von der Sünde erlöst, und durch seine Gnade sind wir in den Stand gesetzt, die sinnlichen Gelüste zu überwinden, und durch die Gottesliebe, durch den Gehorsam gegen das göttliche Gebot unsere ewige Bestimmung zu erreichen[5]).

13. Das Gesagte dürfte hinreichen, um die philosophische Denkweise des heil. Hilarius zu charakterisiren. Ihm ist es nicht darum zu thun, ex professo philosophische Gedanken zu entwickeln; es sind theologische Untersuchungen und Erörterungen, welche den Inhalt seiner Schriften ausmachen; aber er kann seine theologischen Speculationen nicht durchführen, ohne nicht hin und wieder auch auf das philosophische Gebiet überzugreifen. Und da hat er denn die philosophische Tradition, nicht blos wie sie im Schoße der lateinischen Kirche bis zu seiner Zeit sich gestaltet hatte, in sich aufgenommen, sondern zugleich auch aus den philosophischen Traditionen, wie sie in der morgenländischen Kirche sich entwickelt hatten, geschöpft, ohne doch die origenistischen Elemente, die hier vielfach gang und gebe waren, aufzunehmen. Und so sind seine philosophischen Lehrsätze, im Ganzen und Großen genommen, ebenso correkt, wie solches von seiner theologischen Doktrin gilt. Die christliche Speculation hat in ihm in jeder Beziehung einen hervorragenden Träger gefunden. So begreifen wir es, wenn Hilarius schon zu seiner Zeit eines

---

penetrantisque animae transcursu, secundum ea, in quibus erit, aut oblectatur aut laeditur. Cum igitur compuncta aut effossa corpora dolent, sensum doloris transfusae in ea animae sensus admittit. 44, 57.

1) In psalm. 145, 2.

2) In psalm. 2, 15. Amari se a nobis exigit Deus, non utique amoris in se fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui eum amabimus, profuturo. Nam amari se, sibique nos obsequi idcirco, ut nobis bene sit, expetit, ut digni beatitudinis suae ac bonitatis suae munere per meritum amoris sui et obsequii judicemur. Bonitatis enim usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor succi, non praebenti proficit, sed utenti.

3) Comm. in Matth. c. 18, 6. In psalm. 118, litt. 14, 20. — l. 15, 6. — l. 21, 6.

4) In psalm. 119, 14. — In psalm. 118, litt. 3, 3. — litt. 14, 1.

5) De trin. l. 1, n. 13.

hohen Ruhmes sich erfreute, nicht blos als Bischof, sondern auch als christlicher Gelehrter. Augustinus nennt ihn „den mächtigsten Vertheidiger der katholischen Kirche, den verehrungswürdigen Bischof,“ Hieronymus „den beredtesten Mann seiner Zeit,“ Cassiodor bezeichnet ihn als „einen glänzenden Stern am Himmel der Kirche,“ und „als einen sehr feinen und vorsichtigen Schriftsteller von außerordentlicher Tiefe.“ Die Nachwelt hat dieses Lob anerkannt, und die Kirche hat es bestätigt, indem sie ihn mit dem Titel eines Kirchenlehrers schmückte.

2. Ambrosius.

1. Ambrosius stammte aus einer angesehenen römischen Familie, und ward um das Jahr 340 zu Treviri (Trier), wo sein Vater als Oberstatthalter von Gallien seinen Sitz hatte, geboren. Nach dem Tode seines Vaters (ca. 354) zog die Mutter mit ihren Kindern nach Rom. Hier widmete sich Ambrosius den Rechtsstudien, erwarb sich eine außerordentliche Beredsamkeit, und führte mit vielem Glück die Rechtshändel, welche ihm übertragen wurden. Um 370 ernannte ihn Kaiser Valentinian I. zum Statthalter von Ligurien und Aemilien mit dem Sitze in Mailand, in welcher Stellung er sich die Liebe aller seiner Untergebenen erwarb. Bald darauf (374) starb der Bischof Auxentius von Mailand, eines der Häupter des Semiarianismus. Als sich nun Clerus und Volk zur Wahl eines neuen Bischofs versammelten, drohten Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und Arianern auszubrechen. Ambrosius eilte herbei, um die Ruhe herzustellen, wurde aber jetzt wie durch eine höhere Eingebung durch die allgemeine Volksstimme selbst zum Bischof erwählt. Mit Widerstreben nahm Ambrosius die Wahl an. Er ließ sich von einem orthodoxen Bischofe taufen (er war bei seiner Wahl noch Katechumen) und erhielt dann die heiligen Weihen.

2. Als Bischof waltete er mit wahrhaft apostolischem Eifer. Er begann eine strenge Lebensweise, verschenkte den größten Theil seines Vermögens an die Armen und die Kirchen und widmete sich mit rastlosem Eifer der Erfüllung seiner oberhirtlichen Pflichten, vor Allem auch dem Studium der heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter, um die für das Predigtamt nothwendige theologische Bildung sich eigen zu machen. Unermüdlich im Gutes thun, unerschrocken und furchtlos selbst den Mächtigen der Erde gegenüber (dem Kaiser Theodosius, der zu Antiochia ein furchtbares Blutbad hatte anrichten lassen, verweigerte er den Eingang in die Kirche, bis er Buße gethan hätte), rastlos bemüht, den Arianismus zu bekämpfen und ihn aus seiner Kirche zu verdrängen, voll Eifer in Verkündigung des göttlichen Wortes, ward er geliebt und verehrt von Hoch und Niedrig, von Kaiser und Volk, von Reich und Arm. Er war ein Bischof im vollsten Sinne dieses Wortes, glaubensstark, sittenrein, und stets besorgt für das wahre Wohl seiner Heerde. Das Ende seines thatenreichen Lebens erfolgte wahrscheinlich i. J. 397.

3. Seine Schriften zerfallen in exegetisch-homiletische, moralische, dogmatische und polemische, in Reden, Briefe und Hymnen.

a) Von den exegetisch-homiletischen Schriften sind hervorzuheben: a) Das Hexaëmeron (hexaëmeron), eine exegetisch moralische Abhandlung über das Schöpfungswerk; b) Vom Paradiese (de paradiso); c) Von Kain und Abel (de Cain et Abel); d) Von Noë und der Arche (de Noë et arca); e) Von Abraham (de Abraham); f) Von Isaak und der Seele (de Isaac et anima) — Isaak und Rebekka repräsentiren Christum und die menschliche Seele in ihrer mystischen Vereinigung —; g) Vom Gute des Todes (de bono mortis) — sie behandelt den dreifachen Tod: den Tod der Sünde, den mystischen Tod, wenn der Mensch der Sünde und der Welt abstirbt, und den natürlichen Tod —; h) Von der Flucht der Welt (de fuga saeculi); i) Von Jakob und dem seligen Leben (de Jacob et vita beata); k) Von dem Patriarchen Joseph (de Joseph patriarcha); l) Von den Segenssprüchen der Patriarchen (de benedictionibus Patriarcharum); m) Von Elias und dem Fasten (de Elia et jejunio); n) Erklärungen zu zwölf Psalmen (enarrationes in duodecim psalmos) und Auslegung zu dem 118. Psalm (expositio in psalmum 118); o) Von den Klagen Jobs und Davids (de interpellationibus Job et David); u. s. w. Ambrosius huldigt vorzugsweise der mystisch allegorischen Auslegung.

b) Von seinen moralischen Schriften ist namentlich hervorzuheben das Werk: „Von den Pflichten der Kirchendiener" (De officiis ministrorum). Ambrosius schrieb dieses Buch nach öffentlichen Vorträgen an den Clerus, daher zunächst für diesen, und gibt darin ein System der christlichen Sittenlehre zur Bildung des eigenen Lebens der Geistlichen und dann auch zur Unterweisung für Andere. „Er schließt sich mit dieser Arbeit ganz an das ähnliche Werk Cicero's (De officiis) in der Methode und den Grundgedanken an, aber so, daß er an die Stelle der rein philosophischen Principien und der profanen Beispiele die christlichen und biblischen setzt, so daß dadurch der große Vorzug der christlichen Moral vor der philosophischen sowohl in den Principien, als auch in den Beispielen recht augenfällig hervortritt." Dazu kommen dann noch das Werk „von den Jungfrauen an die Schwester Marcellina", das Buch „von der Jungfräulichkeit", das Buch „von den Wittwen" u. s. w.

c) Von den dogmatischen Werken des heil. Ambrosius sind zu erwähnen: Das Buch von den Mysterien (de mysteriis), ähnlich den mystagogischen Katechesen des Cyrillus von Jerusalem; das Buch „vom Glauben an Kaiser Gratian, oder von der Trinität" (De fide ad Gratianum Augustum, sive de trinitate); das Buch „vom heiligen Geiste (de spiritu sancto), gleichsam eine Fortsetzung des erstern; und die Schrift „von dem Geheimniß der Menschwerdung des Herrn" (liber de incarnationis dominicae sacramento).

So zahlreich auch die Schriften des heil. Ambrosius sind, so ist doch die Ausbeute, die sie uns in philosophischer Beziehung bieten, nicht sehr groß. Das Theologische und die mystisch allegorische Schriftauslegung schlagen überall vor. Die philosophischen Gedanken werden nur zu Hilfe genommen, so weit sie für jenen Zweck erforderlich sind. Ambrosius schrieb ja nicht als Philosoph, sondern als Theologe und Prediger. Wir müssen uns daher damit begnügen, Einzelnes aus seinen Schriften, was ein philosophisches Gepräge aufweist, auszuheben.

4. Die Menschenseele gilt dem heil. Ambrosius als eine von dem Körper wesentlich verschiedene Substanz. Die Seele ist weder dasselbe mit dem Blute, noch ist sie eine feurige oder luftartige Substanz, noch ist sie die Harmonie oder die bloße Entelechie des Leibes, sondern sie ist eine Substanz

von eigener Natur, die ihr eigenes Leben besitzt, und zugleich den Leib belebt[1]). Ihre Wirksamkeit auf den Leib ist vermittelt durch den Lebensgeist, der mit dem Blute sich vermischt und durch die Luft, die wir einathmen, genährt wird[2]). In der Seele selbst unterscheidet Ambrosius theils nach Plato den vernünftigen, muthartigen und begierlichen[3]), theils mit den Stoikern den vernünftigen und unvernünftigen Theil, so zwar daß dem erstern Verstand und Rede, dem letztern dagegen die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft zugetheilt werden[4]). Die Seele ist eigentlich dasjenige, was den Menschen ausmacht; der Leib ist nur das Organ, dessen sie sich bedient, das Kleid, das sie trägt[5]).

5. Zwischen Leib und Seele findet insofern ein gewisser Gegensatz statt, als die im Leibe waltende Sinnlichkeit gegen die sittlichen Forderungen der Vernunft sich auflehnt, weshalb man in einem gewissen Sinne mit Recht sagen kann, daß die Seele im Leibe einen häuslichen Feind bei sich habe[6]). Nicht als wäre der Leib etwas an sich Böses; denn das Böse ist keine Substanz, sondern nur ein durch den freien Willen bedingter Abfall vom Guten[7]). Die gedachte Neigung zum Bösen stammt aus der Erbsünde[8]). Wir müssen daher die Gemeinschaft mit dem Leibe fliehen, d. h. der fleischlichen Begierlichkeit entsagen, und die Affecte, Neigungen und Leidenschaften der Vernunft unterordnen[9]). Die Seele unterscheidet sich auch dadurch vom Leibe, daß dieser

1) De Isaac et anima (ed. Migne) c. 2, 2. Non ergo sanguis anima, quia carnis est sanguis, neque harmonia anima, quia et hujusmodi harmonia carnis est, neque aër anima, quia aliud est flatus spiritus, aliud anima; neque ignis est anima, neque ἐντελέχεια anima: sed anima est vivens, quia factus est Adam in animam viventem, eo quod visibile atque exanime corpus anima vivificet et gubernet.

2) Expos. in ps. 118, serm. 7, 7. Connexio ista animae et corporis nostri spiritu vitali animatur, atque alitur et tenetur. Hexaëm. l. 5, c. 4, 10. De Noë et arca, c. 25, 92.

3) De Abrah. l. 2, c. 8, 54.

4) Ib. l. 2, c. 1, 2. — c. 8, 57. De Noë et arca, c. 12, 40.

5) Hexaëm. l. 6, c. 6, 39. Huic (animae) attende, in qua tu totus es . . . Non igitur caro tu es. Quid enim est caro sine animae gubernaculo, mentis vigore? Caro amictus est animae, quae se induit quodam corporis vestimento. Non igitur tu vestimentum es, sed qui vestamento uteris. 7, 43. De Is. et anima, c. 2, 1. — c. 8, 79. De bono mortis, c. 7, 27.

6) De bon. mort. c. 7, 26. Inimicum tibi est corpus tuum, quod repugnat menti tuae, cujus opera inimicitiae, dissensiones, lites, perturbationesque sunt. De Noë et arc. l. 3, 7. Carnis natura disciplinae repugnat, quia voluptati obtemperat.

7) Hexaëm. l. 1, c. 8, 28. Non substantialis, sed accidens est malitia, quae a naturae bonitate deflexit.

8) Apol. proph. David I, c. 11, 56. — II, c. 8, 41.

9) De Abrah. l. 2, c. 1, 3. Qui vult perfectam assequi purgationem, disjungat se ab his tribus: a corpore, a sensibus corporalibus et a voce. De Isaac et anim. c. 3, 6. Fuga autem est, non terras relinquere, sed esse in terris, justitiam et sobrietatem tenere, renuntiare vitiis, non usibus elementorum.

sterblich, jene aber unsterblich ist. Die Seele ist wesentlich Leben; darum ist sie dem Tode nicht zugänglich, da sie diesem entgegengesetzt ist. Wie der Schnee die Wärme nicht annimmt, — denn er wird sofort aufgelöst: so nimmt auch die Seele den Tod nicht an. Sie stirbt also nicht[1]). Dies um so mehr, als sie das Unsterbliche erkennt und liebt, folglich gleichfalls unsterblich sein muß[2]).

6. Vorzugsweise hervorzuheben ist die Ethik des heil. Ambrosius, wie er sie in seinem Buche De officiis in großen Zügen entworfen hat. Sie namentlich bietet nicht blos ein theologisches, sondern auch ein philosophisches Interesse. Von der Ethik der heidnischen Philosophen unterscheidet sich diese Ethik wesentlich dadurch, daß sie das Endziel aller Sittlichkeit und Tugend in das Jenseits, in das ewige Leben verlegt. Die ewige Glückseligkeit in Gott ist die Endbestimmung des Menschen, und nur um dieser willen ist die Tugend anzustreben[3]). Ohne diese Beziehung ist die Tugend werthlos. Man muß allerdings unterscheiden zwischen dem Schicklichen (decorum) und dem Nützlichen (utile). Schicklich (d. i. sittlich gut) ist das, was der rechten Vernunft entspricht im Verhalten des Menschen zu Gott, der Welt, den Mitmenschen und sich selbst. Nützlich ist das, was uns hilft und Mittel ist zur Erreichung unserer Bestimmung. Da wir aber gerade durch das sittlich Gute unserer ewigen Bestimmung in Gott entgegengeführt werden, so ist das, was sittlich (decorum) ist, auch nützlich (utile), sowie umgekehrt nur dasjenige uns wahrhaft nützlich ist, was sittlich gut ist[4]).

7. Sind aber Tugend und Sittlichkeit wesentlich auf Gott, resp. auf die ewige Glückseligkeit in Gott hingerichtet, so ist die Frömmigkeit (pietas), insofern sie in der Religion, in der religiösen Verehrung und Hingabe an Gott sich äußert, die Grundlage aller Tugenden[5]). Diese letzteren aber scheiden sich aus in die vier Cardinaltugenden: die Klugheit (prudentia), die unser Handeln überhaupt, die Gerechtigkeit (justitia), die unser Verhalten gegen die Mitmenschen und die Societät, die Tapferkeit (fortitudo), die unser Verhalten gegenüber den Gefahren und Widerwärtigkeiten der Welt und den Mühen und Beschwerden des Lebens, und die Mäßigkeit (temperantia), welche unser Verhalten gegenüber unseren sinnlichen Neigungen und Leidenschaften regelt[6]). In diesen Tugenden offenbart sich das sittliche Leben, in

1) De bon. mort. c. 9, 42. Quomodo substantia animae interire potest, cum utique anima sit, quae vitam infundit? . . . Anima ergo vita est. Quomodo ergo potest mortem recipere, cum sit contraria? Sicut enim nix calorem non recipit — nam statim solvitur —: ita et anima, quae vitam creat, mortem non recipit; anima ergo non moritur.

2) Ib. c. 9, 38. 41.

3) De offic. l. 1, c. 9, 28. — l. 2, c. 2, 5. De Isaac et anim. c. 8, 78 sq. De bono mortis, c. 12, 55.

4) De offic. l. 1, c. 9, 28. — l. 2, c. 6, 22 sq. c. 7, 1. — l. 3, c. 2, 9.

5) Ib. l. 1, c. 27, 126. Pietas fundamentum est omnium virtutum.

6) Ib. l. 1, c. 27, 126 sq. c. 35 sq. c. 43 sq. — l. 2, c. 9, 49.

ihnen gewinnt es Gestalt. Die Abweichung von der Tugend ist das Böse; es hat seine Wurzel, wie schon oben angedeutet, nicht im Leibe oder in einer unserem Ich fremden Substanz, sondern einzig in unserem freien Willen, insofern er von dem Wege des Guten abweicht[1]).

8. Ambrosius ist der erste der vier großen lateinischen Kirchenlehrer; an seine Person knüpft sich, wie wir sehen werden, die Bekehrung des großen Lehrers Augustinus, der ihn mit Recht als „den treuen Kirchenlehrer, als den eifervollsten Vertheidiger der katholischen Wahrheit gegen die Häretiker selbst bis zur Vergießung des Blutes“ bezeichnet. Ambrosius besitzt eine außerordentliche Gabe, die schwierigsten Probleme ungemein klar und faßlich darzustellen. Die mystische Tiefe, die speculative Sicherheit, und die praktische Lebensweisheit, die in seinen Schriften sich kundgibt, ist bewunderungswürdig. „Sein Stil ist stets dem Gegenstande angemessen, manchmal etwas nachlässig, manchmal nicht frei von Dunkelheit, im Ganzen stets edel, natürliche Einfachheit und rhetorische Kunst, gedrungene Kürze und geistreiche Klarheit, zierliche Anmuth und effectvolle Lebhaftigkeit glücklich vereinend. Eine unerschöpfliche Fülle schöner Gedanken, Ausdrücke und Redewendungen stehen ihm zu Gebote. Wie er milde, hochherzig und freimüthig in seinem Leben war, so prägt sich sein edler Charakter auch in seiner Darstellung aus.“

9. War also auch die Philosophie im engern Sinne nicht das Gebiet, auf welchem seine geistige Arbeit sich bewegte, so bekunden doch alle seine Schriften einen philosophisch gebildeten und geschulten Geist, und was an philosophischen Gedanken in seinen Schriften niedergelegt ist, das verräth überall eine edle, durch den Geist des Christenthums geklärte Weltanschauung, die namentlich im Gebiete der Moral sich in ihrem ganzen Adel und in ihrer ganzen Schönheit erweist.

3. Hieronymus.

1. Ein Zeitgenosse des heil. Ambrosius ist der heil. Hieronymus. Er ward zu Stridon, einer Stadt an den Grenzen von Dalmatien und Pannonien, um das Jahr 346, (nach Andern um 331) geboren. Von vornehmen und reichen Eltern entsprossen, zeigte er schon frühzeitig einen Drang nach Wissen, was seinen Vater Eusebius veranlaßte, ihn nach Rom zu schicken, damit er sich dort in den Wissenschaften ausbilde. Obwohl noch nicht getauft, besuchte er dennoch schon jetzt mit Eifer die Gräber der Martyrer, und erglühte in heiligem Eifer in der Betrachtung des Lebens derer, welche den Glauben mit ihrem Blute besiegelten. Dann ging er auf Reisen, um jene berühmten

---

1) Hexaëm. l. 1, c. 8, 31. Malitia non est viva substantia, sed mentis atque animi depravatio, a tramite virtutis devia, quae incuriosorum animis frequenter obrepit . . . . Tu ipse tibi es causa improbitatis, tu ipse dux flagitiorum tuorum atque incensor criminum. De Cain et Abel, l. 1, c. 1, 4. De Is. et anim. c. 7, 61. De Jacob et vita beata, l. 1, c. 3, 10. Affectus, non caro, est auctor culpae, caro autem voluntatis ministra.

Männer persönlich kennen zu lernen, die er bisher blos aus ihren Schriften oder nach ihrem Rufe kannte. Er kam nach Trier, und hier faßte er den Entschluß, Gott mit ungetheiltem Herzen zu dienen, und der Welt zu entsagen. Er ging nach Aquileja, und von da nach Rom, wo er die heilige Taufe erhielt.

2. Bald darauf begab er sich nach dem Orient, um die christlichen Einsiedler kennen zu lernen. Im J. 374 bezog er die Wüste von Chalcis. Da er sich mit ganzer Seele nach Gott sehnte, so gab er sich hier ganz der Betrachtung des göttlichen Gesetzes hin. Heftige Versuchungen quälten ihn; aber er bestand sie muthvoll. Hier war es, wo er unter Anleitung eines bekehrten Juden die hebräische Sprache erlernte, welche ihm für seine späteren exegetischen Arbeiten so gute Dienste leistete. Im J. 379 verließ er die Wüste und begab sich nach Antiochien, wo er zum Priester geweiht wurde. Dann ging er nach Constantinopel, um den hochgefeierten Gregor von Nazianz zu hören, und endlich kehrte er nach Rom zurück, wo er mit dem Papste Damasus innige Freundschaft schloß. Hier schlossen sich mehrere, sehr angesehene Männer und Frauen an den großen Gelehrten und Asceten an, um an ihm einen Lehrer und Führer im ascetischen Leben zu gewinnen. Dadurch wurde Hieronymus ein Mittel= und Brennpunkt des gottbegeisterten Lebens und Strebens mitten im Glanze und Luxus der Weltstadt, und verpflanzte das Leben der Einsiedler aus der Wüste in die berühmtesten Patriciergeschlechter Roms.

3. Nach dem Tode des Papstes Damasus reiste Hieronymus (385) auf's Neue in den Orient, wohin ihm auch die römische Matrone Paula mit ihrer Tochter Eustochium und mehreren gottgeweihten Jungfrauen nachfolgten. Er wählte nun Bethlehem zu seinem bleibenden Aufenthaltsorte, wo die heil. Paula zwei Klöster gründete, eines für Hieronymus und seine Gefährten, das andere für sich und ihre Gefährtinen. In diese Zeit fällt der Glanzpunkt der schriftstellerischen Thätigkeit des Hieronymus. So zurückgezogen er jedoch auch hier lebte, so blieb dennoch seine Ruhe nicht ungestört. Streitigkeiten mit seinem früheren Freunde Rufinus trübten die spätern Jahre seines Lebens. Doch konnte dies seinen wissenschaftlichen und ascetischen Eifer nicht brechen. Er blieb rastlos thätig, bis seine letzten Kräfte schwanden. Er starb i. J. 420.

4. Die literarische Thätigkeit des heil. Hieronymus wendet sich hauptsächlich der heiligen Schrift zu. Der hebräischen und griechischen Sprache ebenso mächtig als der lateinischen, hat er unter Benützung der griechischen Vorarbeiten und Commentare und unter Revision des alten lateinischen Schrifttextes der sog. Itala eine eigene lateinische Uebersetzung der heiligen Schrift ausgearbeitet. Dazu fügte er eine Reihe von Commentaren, welche, vorzugsweise die grammatisch=historische Erklärungsweise verfolgend, doch die allegorische Deutung nicht ausschließen. Auch die Geschichte der Kirche verdankt dem Hieronymus bedeutende Arbeiten, namentlich den Catalog über die kirchlichen Schriftsteller (catalogus de scriptoribus ecclesiasticis, oder gewöhnlicher: liber de viris illustribus), gerichtet gegen die Vorwürfe des Celsus und Julian, daß das Christenthum der Wissenschaft nachtheilig sei. Er will zeigen, daß auch in wissenschaftlicher Beziehung die Christen mit den Heiden sich wohl messen können. Dazu kommen die polemischen Schriften, welche Hieronymus in Betreff der Beurtheilung des Origenes

und dessen Schrift περι ἀρχων gegen Rufinus richtete (liber contra Joannem Jerosolymitanum episcopum, einen Gesinnungsgenossen des Rufinus; und Apologia adv. libros Rufini); ebenso seine weiteren Streitschriften: Adv. Helvidium, adv. Jovinianum, adv. Vigilantium, contra Pelagianos.

5. Eine Schrift, welche ausschließlich den Fragen der Philosophie gewidmet wäre, hat Hieronymus nicht geschrieben. Sehr ernstes Interesse aber zeigt er für die Philosophie doch, und sowohl die exegetischen, als die polemischen Schriften enthalten zahlreiche Bemerkungen über die Würde der Philosophie, die Bedeutung der antiken Philosophie und ihr Verhältniß zur Glaubenserkenntniß, sowie über die natürliche Gotteserkenntniß, die Erkenntniß der Seele und die ethische Bestimmung des Menschen. Die natürliche Erkenntniß Gottes wird in den Commentaren zu Galater 1, 16. und Titus 1, 10. eingehend erörtert und gezeigt, daß die Vernunft aus der Größe und Schönheit der Schöpfung Gott zu erkennen vermöge, jedoch nur Gott nach seinem Wesen, nicht aber die heilige Dreieinigkeit, welche, typisch im alten Testamente angedeutet, erst durch Christus geoffenbart worden sei [1]).

6. Die menschliche Seele bezeichnet Hieronymus als ein unsichtbares und unkörperliches Wesen, setzt aber die Beschränkung hinzu: »secundum crassiorem dico nostri corporis substantiam [2]).« Hienach könnte es scheinen, daß er hinsichtlich der Natur der Seele die Ansicht des Hilarius getheilt habe. Es findet jedoch solches in seinen Schriften keine weitere Bestätigung. Ueber den Ursprung der Seelen gesteht er, noch keine bestimmte Ansicht gewonnen zu haben, und nur so viel zu wissen, was die Kirche lehrt, daß nämlich Gott der Urheber sowohl der Leiber als auch der Seelen sei [3]). Er verwirft aber die Präexistenzlehre, weil in dieser Hypothese die Vereinigung der Seele mit dem Leibe, und daher auch die Auferstehung etwas Widernatürliches wäre [4]). Ebenso bezeichnet er auch die generatianistische Hypothese als lächerlich und unwürdig [5]), und kommt zuletzt zu dem Resultate, daß die Lehre, daß Gott täglich die Seelen schaffe, im Sinne der kirchlichen Anschauung gelegen sei [6]).

1) Haffner, Grundlinien der Gesch. d. Phil. S. 339 f.

2) Comment. in Ev. Matth. l. 1, c. 10 (ed. Migne). Anima invisibilis et incorporalis est, secundum crassiorem dico nostri corporis substantiam.

3) Apol. adv. Rufin. l. 2, 8. Ego vero usque ad praesens certi et definiti aliquid de hac quaestione (de origine animarum) non teneo . . . praeter hoc, quod manifeste tradit ecclesia, Deum esse et animarum et corporum conditorem.

4) Contr. Joann. Hierosol. 20. Si fuit anima, antequam Adam in paradiso formaretur, in quolibet statu et ordine, et vixit, et egit aliquid, necesse est, ut aliqua causa praecesserit, cur, quae prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore. Et si animae est naturale, esse sine corpore, ergo contra naturam est, esse in corpore. Si contra naturam est, esse in corpore, ergo resurrectio corporis contra naturam erit.

5) Comm. in Eccles. p. 1112. Ex quo satis ridendi, qui putant animas cum corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari.

6) C. Joann. Hieros. 22. An certe, (quod ecclesiasticum est secundum eloquia salvatoris) quotidie Deus fabrificat animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat? Apol. adv. Ruf. l. 3, 28.

7. Zur Behandlung der ethischen Fragen geben dem heil. Hieronymus die pelagianistischen Streitigkeiten Anlaß. Er hält an der Freiheit des Willens fest. Der Mensch ist frei, lehrt er, weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Er wäre Gott nicht ähnlich, wenn er nicht einen freien Willen hätte[1]). Die Voraussehung Gottes hebt die Freiheit nicht auf; denn nicht deshalb vollzieht der Mensch eine Handlung, weil Gott diese voraussieht, sondern Gott sieht sie voraus, weil der Mensch sie thun wird[2]). In dieser Freiheit gründet das sittlich Gute und das sittlich Böse; d. h. es ist Sache des freien Willens, das Gute oder das Böse zu wählen[3]). Der erste Mensch hat gesündigt, und seine Sünde ist unser aller Schuld geworden, weil wir alle in ihm gesündigt[4]). Aus dieser Sünde stammt in uns der Streit zwischen Geist und Fleisch. In diesem Streite steht die Seele gewissermaßen in der Mitte zwischen dem Fleische und dem (göttlichen) Geiste, und es hängt von ihrem Entscheide ab, sich dem einen oder dem andern zuzuwenden, das Gute oder das Böse zu thun[5]). Aber um das Gute zu thun, bedarf der Mensch der Gnade des Erlösers, die seinem Willen zuvorkommen und mit ihm mitwirken muß, wenn das Gute gegen den Widerspruch der Sinnlichkeit durchgesetzt werden soll. Wenn dieses die Pelagianer leugnen, so sind sie im Irrthum[6]).

8. Interessant ist der Streit des heil. Hieronymus mit dem Presbyter Rufinus von Aquileja in Sachen des Origenismus. Beide Gelehrte, in inniger Freundschaft miteinander verbunden, stimmten darin überein, daß sie den Origenes und dessen Schriften bewunderten, ohne doch alle seine Lehren zu billigen. Sie wurden deshalb des Origenismus für verdächtig gehalten, und dessen in Jerusalem, wohin auch Rufinus von Aquileja übergesiedelt war, öffentlich angeklagt. Hieronymus verwahrte sich gegen diese Beschuldigung, verletzte aber schon hiedurch den Rufinus, welcher für Origenes mehr begeistert war, als er. Als nun Epiphanius gegen den Bischof Johannes von Jerusalem in der früher geschilderten Weise vorging, brach der Zwiespalt zwischen beiden Gelehrten in hellen Flammen aus, indem Rufinus zu Johannes, und Hieronymus zu Epiphanius hielt. Bald darauf kehrte Rufinus nach Rom zurück, und übersetzte dort das erste Buch der Apologie des Origenes von Pamphilus und Eusebius, und dann das περι ἀρχων. In den Beigaben

---

1) Contr. Joann. Hier. 21. Comm. in ep. ad Philem. p. 612 sq.

2) Comm. in Jerem. l. 5, c. 26.

3) Comm. in Isai. l. 16, 57. In nostro consistit arbitrio, bonum malumve eligere.

4) Comm. in ep. ad Gal. l. 3, c. 6.

5) Ib. l. 3, c. 5. Anima, in quodam meditullio posita, vel carni jungitur, et dicitur de ea: Non permanebit spiritus meus in hominibus istis, quia carnes sunt; — vel spiritui copulatur et in spiritus vocabulum transit: Qui enim adhaeret Deo, unus spiritus est .... Inter jurgium (carnis et spiritus) media anima constitit, habens in sua potestate bonum et malum, velle et nolle.

6) Adv. Pelag. l. 1, 4.

vertheidigte er den Origenes, indem er einerseits behauptete, die Häretiker hätten dessen Schriften entstellt, und andererseits zugleich der Uebersetzung des περι ἀρχων die Lobsprüche beifügte, welche Hieronymus früher demselben gespendet hatte.

9. Hieronymus fühlte sich dadurch compromittirt, und fertigte nun über Aufforderung seiner Freunde gleichfalls eine Uebersetzung des Werkes περι ἀρχων an, die er der des Rufinus entgegensetzte, damit dadurch das Abendland über die wirkliche Lehre des Origenes, die Rufinus angeblich in manchen Punkten gemildert, aufgeklärt werde. Er sandte seine Arbeit zur Veröffentlichung nach Rom, und die Folge davon war, daß Rufinus, der mittlerweile nach Aquileja zurückgekehrt war, in den Verdacht wirklicher Heterodoxie kam, so daß ihn Papst Anastasius zur Verantwortung nach Rom beschied. Rufinus suchte sich dem Papste gegenüber zu rechtfertigen; dennoch sprach dieser sich in der Sache ungünstig für ihn aus. Dies gab ihm Veranlassung, sich nun öffentlich zu rechtfertigen; er gab aber in seiner Apologie seinem Unmute über Hieronymus, dem er die Schuld beimaß, daß er in den Verdacht der Heterodoxie gekommen, unverhohlen Ausdruck, indem er diesen heftig angriff. Hieronymus erwiederte hierauf mit gleicher Schärfe, und so entspann sich ein sehr animirter Streit zwischen beiden, der erst mit dem Tode des Papstes Anastasius (402) endete.

10. Für unseren Zweck reicht es aus, die Stellung des heil. Hieronymus in den origenistischen Streitigkeiten gezeichnet zu haben; in das Detail seiner Controversen mit Rufinus können wir ihm nicht folgen. Aber sowohl aus diesem Streite, als auch aus den wenigen Andeutungen, die wir bisher aus den Schriften des Hieronymus gegeben haben, ist ersichtlich, daß Hieronymus nicht blos als Exeget und Theologe eine hervorragende Stellung einnahm, sondern daß er auch in den philosophischen Bewegungen und Controversen der damaligen Zeit wohl orientirt war. Die philosophischen Gedanken mußten ihm freilich nur als Mittel dienen für seine exegetischen und theologischen Ausführungen; aber schon die Thatsache, daß er von diesem Mittel ausreichend Gebrauch machte, muß ihm einen Platz auch in der Geschichte der Philosophie sichern.

11. Im Uebrigen wirkte Hieronymus als erleuchteter Geistesmann, aber auch als scharfer Sittenrichter und vehementer Polemiker in engeren und in weiteren Kreisen auf seine Zeitgenossen durch sein Wort und durch seine Schriften mächtig ein. Er vertheidigte die Wahrheit und pries die Tugend mit Feuer, geißelte aber auch die Lüge und das Laster ohne Schonung der Person mit einschneidender Schärfe. Dafür wurde ihm ebenso große Verehrung und Bewunderung von Seite der Guten zu Theil, wie Anfeindung und Verunglimpfung von den Häretikern und Entarteten, die sein scharfer Tadel traf. Sein Stil entspricht seiner hohen Bildung und seinem Charakter. Er schreibt mit kunstgeübter Fertigkeit, Kraft und Würde. Mit seltener Meisterschaft weiß er alle Mittel der Rede, auch Witz und Satyre zu benützen, und alle Saiten der menschlichen Gemüthsbewegungen anzuschlagen, von den sanften

Tönen inniger Verehrung und Hochachtung an bis zum stürmischen Rauschen mächtig aufwallenden Unwillens[1]).

12. So glänzt Hieronymus ruhmvoll als einer der größten Kirchenlehrer aller Zeiten, und die Nachwelt hat diesen seinen Ruhm auch stets in reichem Maße anerkannt.

III. Der heil. Augustinus.

1. Seine Lebensgeschichte.

1. Wir kommen endlich zu jenem großen Manne, der die höchste Blüthe der patristischen Philosophie bezeichnet. Es ist der heil. Augustinus. Wie eine allhin strahlende Sonne steht er auf der Zinne seiner Zeit. Alle Elemente der bisherigen Entwickelung der christlichen Philosophie faßt er in seinem großen Geiste zusammen, und indem er zugleich aus der Tiefe seines Geistes das Seinige hinzuthut, verarbeitet er Alles zu einem großen Ganzen, um es gewissermaßen in einer Totalität der Nachwelt als Grundlage ihrer weiteren geistigen Arbeit und Forschung zu überliefern. Selten treten Männer, wie Augustinus in der Geschichte auf. Diese Tiefe und dieser Reichthum des Gedankens, diese Feinheit der Unterscheidung, diese Fruchtbarkeit der Forschung, diese Idealität der Auffassung, diese Strenge und Fülle der Beweisführung — man findet sie selten in so hohem Grade vereinigt, wie bei Augustinus. Seine Thätigkeit erstreckte sich fast auf alle Gebiete des damaligen Wissens, und in allen hat er Großes geleistet. Immer jedoch waren es zwei Dinge, auf die er sein Hauptaugenmerk richtete, bei denen er am liebsten verweilte, und deren tiefere Erkenntniß ihm als Hauptziel vorschwebte. Es waren Gott und die Seele[2]). Seinem Streben gab er daher in den wenigen, aber inhaltsreichen Worten Ausdruck: Noverim te (Deus), noverim me[3])!

2. Aurelius Augustinus wurde i. J. 353 (nach Anderen 354) zu Tagaste in Numidien (Afrika) geboren. Sein Vater Patricius war ein Heide (Mitglied des Stadtrathes, decurio), seine Mutter Monica dagegen Christin. Patricius theilte die schlimmen Eigenschaften der damaligen heidnischen Welt in vollem Maße; die Mutter dagegen war ein Muster christlicher Glaubensstärke, Frömmigkeit, Gottvertrauen und Thatkraft — eine wahre Zierde der Frauenwelt. Ihre einzige Sorge war es, ihren Mann und ihren Sohn der Segnungen des Christenthums theilhaftig zu machen. Es gelang ihr beides; aber nur nach langen, schweren Kämpfen, welche ihre ganze Kraft, ihr ganzes Gottvertrauen, ihre ganze Ausdauer in Anspruch nahmen. In früher Jugend schon begann nämlich das bewunderungswürdige Talent ihres großen Sohnes hervorzutreten; obgleich aber die fromme Mutter Alles that, um in das Herz des

1) Vgl. Nirschl, a. a. O. Bd. 2, S 402 ff.

2) De ordine, l. 2, c. 18. n. 47 (ed. Migne). Philosophiae duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo. Soliloqu. l. 1, c. 2. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? — Nihil omnino. Nil aliud amo, quam Deum et animam.

3) Soliloqu. l. 2, c. 1. n. 1.

Sohnes die Keime christlicher Tugend zu pflanzen, und den Sinn für das Gute, Edle und Göttliche in ihm zu wecken, so erwachte doch bald auch die Leidenschaft in ihm und überschritt die Grenzen des sittlichen Gesetzes, was die fromme Mutter nur mit tiefem Kummer erfüllen konnte.

3. In der Hoffnung, seinen talentvollen Sohn einst in den höchsten Aemtern und Würden des Staates zu sehen, sandte der Vater den sechzehnjährigen Jüngling nach Madaura zum Besuche der dortigen gelehrten Anstalt. Der Aufenthalt in dieser größtentheils heidnischen Stadt mit ihrem unzüchtigen Götterdienste trug nur dazu bei, die Leidenschaften des heranwachsenden Jünglings zu nähren, und den Keim des Guten, den die Mutter eingepflanzt, zurückzudrängen. Mit Thränen sah sie diese Veränderung, als er wieder in das elterliche Haus zurückkehrte. Die Taufe des Vaters, sein baldiger Tod, die Bitten und Warnungen der Mutter blieben zwar nicht ohne tieferen Eindruck, waren aber nicht nachhaltig. Augustinus begab sich bald darauf zur Fortsetzung seiner Studien, namentlich in der Rhetorik, nach Carthago, dem Sitze der Gelehrsamkeit für Nordafrika, aber auch dem Sammelplatze aller Laster und Ausschweifungen, daher voll von Gefahren für einen blühenden, neunzehnjährigen Jüngling von regem Geiste, lebendigem Gefühle und reicher Phantasie.

4. Hier gab er sich nun dem größten Leichtsinne und besonders geschlechtlichen Ausschweifungen hin. Von einer Concubine hatte er einen Sohn, den er Adeodatus nannte. Das Leben zu genießen und vor der Welt einst als Redner zu glänzen, das waren die beiden Stimmungen, die ihn beherrschten. Doch der Funke des Guten erlosch in ihm nicht gänzlich; die heilige Schrift verschwand ungeachtet seiner Ausschweifungen nicht von seinem Studiertische, und wenn ihm auch deren Lektüre nicht behagte, so konnte er doch nicht umhin, die erhabenen Lehren derselben anzuerkennen und ihre Verwirklichung im Leben der Mutter zu bewundern. Sein talentvoller Geist erschlaffte nicht; mächtiger als je trieb es ihn an, eine genügende Antwort zu suchen auf die großen Fragen des Lebens, um jenen Frieden zu gewinnen, welchen nur der sichere Besitz der Wahrheit zu gewähren vermag. Aber freilich konnte er in jener sittlichen Lage, in welcher er sich damals befand, den rechten Weg nicht finden. Er wendete sich zu den Manichäern. Diese versprachen ihm befriedigenden Aufschluß zu geben über alle Probleme, welche seinen Geist beschäftigten, — und er ließ sich täuschen. Neun Jahre lang (von seinem 19. bis zu seinem 28. Lebensjahre) ließ er sich in diesem Systeme festhalten, ja wirkte sogar mit Eifer dafür.

5. In solcher Verfassung kehrte er in die Heimath zurück, und wirkte einige Jahre als öffentlicher Lehrer in seiner Vaterstadt. Alles huldigte und schmeichelte hier dem gewandten Jüngling; nur Eine war trostlos — seine Mutter. Nur im zuversichtlichen Vertrauen auf die göttliche Erbarmung und in unausgesetztem Gebete für den verirrten Sohn konnte sie Beruhigung finden. Von glühendem Ehrgeize getrieben kehrte Augustinus aber bald wieder nach Carthago zurück, um hier öffentlich als Lehrer der Beredsamkeit aufzutreten. Dieser neue Aufenthalt zu Carthago hatte wenigstens das Gute für ihn, daß

er sowohl durch eigenes reiferes Nachdenken, als auch durch das, was er von der Lebens- und Denkweise der Manichäer sah und hörte, dahin gebracht wurde, den Manichäismus abzuwerfen. Eine Unterredung mit dem manichäischen Bischofe Faustus, an den er mit seinen Bedenken stets gewiesen worden, war hiefür entscheidend. Denn daraus überzeugte er sich, daß auch dieser Bischof nicht mehr als Andere wisse, und daß er getäuscht worden sei. Aber freilich wußte er an die Stelle des abgeworfenen Manichäismus nichts Besseres zu setzen. Und so verzweifelte er an der Gewißheit aller menschlichen Erkenntniß, und warf sich der Skepsis der (neueren) Akademie in die Arme.

6. Doch in einem solchen Zustande konnte sein strebsamer Geist am wenigsten Ruhe finden. Mißvergnügt wendete er deshalb als neunundzwanzigjähriger Jüngling seine Blicke nach Rom, um hier seine hochstrebenden Pläne weiter zu verfolgen und wo möglich zu verwirklichen. Kaum hatte er sich jedoch ein halbes Jahr in Rom aufgehalten, als er (384) den ehrenvollen Ruf als öffentlicher Lehrer der Beredsamkeit nach Mailand erhielt. Damit nun beginnt der Wendepunkt seines Lebens. Drei Ursachen waren es zunächst und zumeist, welche diesen Wendepunkt herbeiführten. Die Predigten des heil. Ambrosius, des damaligen Bischofs von Mailand, zogen das Gemüth Augustins mächtig an, anfangs wohl mehr wegen ihres oratorischen Werthes, bald aber auch wegen des großartigen Inhaltes, der unter dem Gewande blühender Rede sich verbarg. Dazu kam, daß Augustinus sich damals auch mit der platonischen Philosophie bekannt machte, welche nach seinem eigenen Geständnisse nicht wenig dazu beitrug, seinen Geist von der Versunkenheit in das Sinnliche zu befreien und die Liebe zum Idealen in ihm zu wecken. Sein Freund Alypius förderte ihn in dieser Richtung. Endlich — und das war entscheidend — war ihm die treue Mutter über den Ocean herüber nachgefolgt, um durch ihre Ermahnungen und Bitten, unterstützt von dem Priester Simplician, der das Vertrauen Augustins gewonnen hatte, den Sohn, den sie unmöglich verloren geben konnte, auf bessere Wege zu bringen.

7. Gott erhörte das Gebet der Mutter, die Gnade wirkte mächtig in der Seele Augustins; es war umsonst, ihr entfliehen zu wollen. Die Stunde der Entscheidung nahte heran; der Kampf in seinem Innern steigerte sich täglich. Die Gnade rief ihn; der alte Mensch dagegen weigerte lange den Gehorsam. Da hörte er einmal bei Tisch seinen Freund Alypius von dem heil. Antonius und andern heiligen Männern erzählen, wie sie, als sie den Ruf Gottes an sich ergangen glaubten, mit einem durchgreifenden Entschlusse die Welt und Alles verließen, um Gott allein zu dienen. Tief ergriffen und im Zustande unbeschreiblicher innerer Aufregung verließ er seinen Freund, um in der Einsamkeit des nahen Gartens den inneren Sturm zu bewältigen. Vergebens. Die Gnade siegte. Unter einem Feigenbaume sich niederlassend zerfloß er in Thränen und flehte: „Herr, wirst du wohl ewig zürnen? Ach, gedenke nicht meiner alten Uebertretungen! Wie lange werde ich noch sprechen: Morgen, morgen! Warum nicht jetzt? Warum soll nicht in dieser Stunde meine Schmach endigen?“ Er eilt zu seinem Freunde zurück, bei dem er die

heilige Schrift zurückgelassen, schlägt sie auf, und seinem ersten Blicke begegnet die Stelle: „Nicht in Eß- und Trinkgelagen, nicht in Gemächern der Unzucht, nicht in Hader und Neid — sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und pfleget des Leibes nicht in Lüsten!" Augustinus erkannte hierin die unmittelbare Sprache Gottes zu ihm, und sein Entschluß war gefaßt. Seine Bekehrung war entschieden. Unbeschreiblich war die Freude seiner Mutter; ihr Gebet war erhört.

8. Augustin legte nun seine Lehrstelle nieder und zog sich mit der Mutter, mit Adeodat und einigen Freunden nach Cassiacum bei Mailand, dem Landgute eines Freundes zurück. Hier genoß er im Kreise theilnehmender Seelen nach so heftigen Gemüthsbewegungen Stunden des seligsten Friedens. Im J. 387 empfing er mit Adeodat und Alypius vom Bischof Ambrosius die heilige Taufe. Monica hatte diesen heiligen Akt noch erlebt; nun, nachdem der Wunsch ihres Herzens erfüllt war, und es für die treue, sorgende Mutter keine Sorge mehr gab, nahm sie Gott zu sich. Sie erkrankte auf der Heimreise zu Ostia, und starb daselbst im 56. Lebensjahre, von Augustin tief betrauert. Auch Adeodat, ein talentvoller Jüngling, folgte ihr bald nach. Augustinus aber setzte, nachdem er noch eine Zeit lang in Rom verweilt, im Spätherbste 388 nach Afrika über, und nahm seinen Aufenthalt auf einem kleinen Landgute in der Nähe seiner Vaterstadt. Dort führte er, geliebt und geehrt von seinen Freunden, ein den frommen Uebungen, den theologischen Studien und literarischer Thätigkeit geweihtes Eremitenleben.

9. Als Augustinus i. J. 391 in einer Angelegenheit nach Hippo kam, wurde er daselbst von dem hochbetagten Bischofe Valerius von Hippo auf Andringen des Volkes gegen seinen Wunsch zum Priester geweiht, und zu dessen Stellvertreter im Predigtamte erkoren. Im J. 395 ordinirte ihn derselbe Bischof zu seinem Mitbischofe, als welcher er nach dessen bald darauf erfolgten Tode sein Nachfolger wurde. Er war damals 40 Jahre alt. Mit dieser Erhebung zum Bischofe beginnt seine großartige Thätigkeit, die Glanzperiode seines Lebens. Seine bischöfliche Wohnung schuf er zu einem Kloster um, worin der Clerus gemeinsam mit ihm nach einer eigenen Regel lebte. „Mit musterhaftem Eifer übte er christliche Milde und Wohlthätigkeit, oblag er dem Studium, dem Gebete, dem Predigtamte, der allseitigen Vertheidigung der Kirche und ihrer Lehre in seinen Predigten, in öffentlichen Disputationen, in zahlreichen Schriften, auf den Concilien. Seine große Rednergabe, seine leuchtende Frömmigkeit, seine wunderbare theologische Bildung, seine hohe Begeisterung für die göttliche Wahrheit, seine rastlose Thätigkeit in Vertheidigung der letzteren machte ihn bald zum Haupte der Bischöfe Afrika's, zum Mittelpunkte, Wortführer und Vorkämpfer derselben." Namentlich waren es die Manichäer, die Donatisten und die Pelagianer und Semipelagianer, gegen welche er die schneidigen Waffen seines Geistes richtete. Aber auch den Heiden gegenüber vertheidigte er die christliche Wahrheit.

10. Ueber diesen rastlosen, gewaltigen geistigen Arbeiten und Kämpfen war er dem Ende seiner Tage nahe gerückt. Trauriges aber sollte er, bevor

seine Augen sich schlossen, noch erleben. Der Statthalter Bonifacius von Afrika glaubte sich vom Hofe in Rom gekränkt, empörte sich, und rief, um sich zu behaupten, die arianischen Vandalen unter Geiserich aus Spanien zu Hilfe. Sie kamen, und occupirten nun selbst i. J. 429 das Land. Nun hatte Augustinus die Wahrheit auch noch gegen die Arianer zu vertheidigen. Aber es war ihm das nicht mehr lange gegönnt. Nachdem die Küste von den Vandalen verwüstet war, belagerten sie seine Bischofsstadt. Der Kummer hierüber warf Augustinus auf das Krankenlager, auf dem er am 28. August 430 im 76. Lebensjahre und im dritten Monate der Belagerung seine große Seele in die Hand des Herrn übergab. Er war eines der größten Lichter der Kirche, und wird es bleiben durch alle Zeiten. Gerne verweilt die Betrachtung bei diesem Glanzpunkte der gegenwärtigen Epoche; denn man sieht gerne empor zu denjenigen, in welchen man das Ideal des Menschen, des Christen, des Bischofs in so glänzendem Grade verwirklicht sieht.

2. Die Schriften des heil. Augustinus.

1. Die Werke des heil. Augustin sind ebenso zahlreich, wie mannigfaltig. Die älteren Gesammtausgaben derselben machen gewöhnlich den Anfang mit den Retraktationen und Confessionen.

Die Retraktationen (retractationum ll. 2) sind eine Aufzählung und Revision der bis 427 abgefaßten Schriften des heil. Augustin. Er zählt da 94 Werke auf, gibt den Anlaß, Inhalt und Sinn an, und berichtigt Mängel und Fehler derselben, um Mißdeutungen vorzubeugen. Die Bekenntnisse (Confessionum ll. 13) dagegen sind eine Selbstbiographie des heil. Augustin, von seiner Kindheit an bis zum Jahre 400 reichend. In den ersten zehn Büchern deckt er vor Gott in demüthiger Reue und Selbstanklage sein ganzes inneres und äußeres Leben auf mit all seinen Fehlern, Verirrungen und Seelenkämpfen, durch die ihn Gott hindurchgeführt. Die drei letzten Bücher handeln nicht mehr von seinem Leben, sondern bieten religiöse Betrachtungen über das erste Capitel der Genesis vom Beginne der Weltschöpfung bis zur Sabbatruhe Gottes.

2. Daran schließen sich seine philosophischen Schriften an, die ihre Entstehung den philosophischen Studien und Unterredungen, die Augustinus auf dem Landgute Cassiacum mit seiner Mutter und seinen Freunden pflog, verdanken. Sie sind folgende:

a) Gegen die Akademiker (contra Academicos), drei Bücher, in Dialogform (386) geschrieben, gegen den Lehrsatz der Akademiker, daß es ein sicheres Wissen nicht geben könne (nil certe sciri posse).

b) Vom seligen Leben (de vita beata), in vier Capiteln, gleichfalls in Dialogform geschrieben. Nicht irdische Güter, sondern nur Gott kann den Menschen beseligen.

c) Von der Ordnung (de ordine), zwei Bücher, wieder in Dialogform; handelt von der göttlichen Weltordnung und ihrer Beziehung zum Bösen und Uebel.

d) Selbstgespräche (Soliloquia), zwei Bücher: Gespräche zwischen der Vernunft (R = ratio) und Augustin (A) über verschiedene Fragen, welche die Selbst- und Gotteserkenntniß, u. s. w. betreffen.

e) Von der Unsterblichkeit der Seele (de immortalitate animae), worin die Gründe für die gedachte Unsterblichkeit zusammengestellt sind.

f) Von der Quantität der Seele (de quantitate animae). Es wird in der Form eines Gespräches zwischen Augustin und seinem Freunde Evodius der Ursprung, die Qualität und die Quantität der Seele untersucht, (unde, qualis, quanta sit anima).

g) Vom Lehrmeister (de magistro), eine Unterredung Augustins mit seinem Sohne Adeodat, worin bewiesen wird, daß der göttliche Logos der wahre Lehrmeister der Menschen sei.

h) Von der Musik (de musica), sechs Bücher in Form eines Dialogs (ca. 389); handelt von der Musik überhaupt, dann vom Silbenmaß, Rhythmus, der Metrik und Prosodie.

3. Es folgen die theologischen Schriften. Unter diesen sind zunächst aufzuführen jene, die dogmatisch-speculativen Inhaltes sind. Dazu gehören:

a) Von der wahren Religion (de vera religione), i. J. 390 geschrieben gegen die Manichäer zur Beantwortung der Frage: „Wo ist die wahre Religion?“ Nicht bei den Philosophen, nicht bei den Häretikern; nur in der katholischen Kirche.

b) Von dem Glauben an die Dinge, die man nicht sieht (De fide rerum, quae non videntur), um 400 geschrieben. Es wird die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des Glaubens an die geoffenbarten Wahrheiten erwiesen.

c) Vom Glauben und Symbolum (liber de fide et symbolo), eine Erklärung des apostolischen Symbolums für die Neugetauften, um sie im Glauben weiter zu unterweisen und zu befestigen.

d) Handbuch für Laurentius, oder von Glauben, Hoffnung und Liebe (enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate). Es enthält die Grundzüge der christlichen Glaubens- und Sittenlehre — ein „goldenes Büchlein“.

e) Vom christlichen Kampfe (de agone christiano) 396 geschrieben. Die Schrift erweist die Nothwendigkeit des Kampfes gegen Sünde und Satan.

f) Vom Glauben und den Werken (de fide et operibus), 413 verfaßt. Es wird gezeigt, daß mit dem Glauben sich die Werke verbinden müssen.

g) Von der Trinität (de trinitate) in 15 Büchern, um 400 begonnen und 416 vollendet, eines der tiefsinnigsten Werke über dieses Geheimniß. Es zerfällt in zwei Theile. Im ersten Theile (l. 1—7) wird die positive Lehre der Kirche über die Trinität ausgeführt, begründet und vertheidigt. Im zweiten Theile (l. 8—15) wird gezeigt, wie dieses Geheimniß der menschlichen Vernunft näher gerückt werden könne durch verschiedene Analogien, welche namentlich aus der menschlichen Seele und ihrem intellektiven Leben hergenommen werden.

h) Dazu kommen dann noch zwei Abhandlungen über die Auferstehung der Todten (de resurrectione mortuorum).

4. Daran schließen sich an dogmatisch-apologetische Schriften gegen das Heidenthum und Judenthum. Dazu gehören:

a) Die Schrift vom Staate Gottes (de civitate Dei), in 22 Büchern, von 413—426 geschrieben. Nach der Eroberung Roms durch Alarich (410) und nach der Verwüstung Italiens durch die Gothen ergingen sich die Heiden in Klagen und Vorwürfen, das Verlassen der alten Götter, die Rom und das Reich groß und mächtig gemacht, also das Christenthum sei an allen diesen Calamitäten Schuld. Um diese Behauptung zu widerlegen, und zugleich die bei dem Anblicke dieser entsetzlichen Uebel niedergedrückten christlichen Gemüther zu trösten und aufzurichten, schrieb Augustinus dieses Werk. Es zerfällt in zwei Theile. Der erste Theil (l. 1—10) soll beweisen, daß die Götter Nichts zur Größe Roms gethan, daß der Polytheismus weder zum irdischen Glücke, noch zum

Glücke nach dem Tode nützlich oder nothwendig sei. Im zweiten Theile stellt Augustin der falschen Religion die wahre im Christenthum entgegen.

b) Ausgehend von der Idee, daß die christliche Kirche das Reich Gottes sei — daher der Titel: De civitate Dei — schildert er dieses in seinem ganzen weltgeschichtlichen Entwickelungsgange, aber stets im Gegensatze zum Reiche des Fürsten der Welt. In Folge des Sündenfalles zerfiel nämlich die Menschheit in das Reich der Kinder Gottes und in das Reich der Kinder des Bösen, in die Civitas Dei sive coelestis und in die Civitas diaboli sive terrestris. Augustin erzählt daher die Geschichte dieser beiden Reiche bis auf Christus, und dann faßt er den weiteren Verlauf beider in's Auge nach den Aussprüchen der Sibyllen, Propheten und Apostel bis zum Weltende und Weltgerichte, worauf das ganze Werk mit der Schilderung der Strafen der Bösen in der Hölle und der Seligkeiten der Guten im Himmel geschlossen wird. Das Buch ist ein monumentales Werk, eines der lehrreichsten aller Zeiten, ausgezeichnet durch eine Fülle des interessantesten Stoffes, durch außerordentlichen Scharfsinn, großartige Conception und schöne stilistische Darstellung.

c) Daran schließen sich noch an eine Schrift von der Wahrsagung der Dämonen (de divinatione daemonum), die untersucht, wie etwa die Dämonen, welche in den Vorhersagungen bei den Heiden im Spiele sind, zur Erkenntniß der Zukunft kommen mögen, eine Abhandlung gegen die Juden (tractatus adv. Judaeos), die Gottes Gerechtigkeit in der Verwerfung der Juden zeigt; ferner: „Ueber 83 verschiedene Fragen" (de diversis quaestionibus octoginta tribus), eine Sammlung von Antworten, welche seine Freunde, mit denen er zusammenlebte, bei seinen wissenschaftlichen Besprechungen mit ihnen an ihn richteten, größtentheils dogmatischer und biblischer Art; dann: „Ueber verschiedene Fragen an Simplician" (de div. quaest. ad Simplicianum), einen ehrwürdigen Priester in Mailand, desselben Inhaltes.

5. Es folgen weiter die dogmatisch-polemischen Schriften Augustins gegen die Häretiker, von denen wir jedoch nur die hauptsächlichsten aufführen können. Und zwar begegnen uns zuerst seine Schriften gegen die Manichäer. Dazu gehören:

a) Von dem Nutzen zu glauben (de utilitate credendi), um 391 an seinen Jugendfreund, den Manichäer Honoratus geschrieben. Den Manichäern gegenüber, die sich ihres Wissens rühmten und über die Forderung des Glaubens an die Lehre der Kirche spotteten, wird die Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit dieses Glaubens nachgewiesen.

b) Von den Sitten der katholischen Kirche und von den Sitten der Manichäer (de moribus ecclesiae cath. et de moribus Manichaeorum), 388 geschrieben. Die christliche Sittenlehre wird hier der Manichäischen entgegengestellt.

c) Ueber die Genesis gegen die Manichäer (de genesi contra Manichaeos) — eine Erklärung des Sechstagewerkes, des Paradieses und des Sündenfalles gegen die Einwendungen der Manichäer.

d) Gegen Adimantus den Manichäer (contra Adimantum). Es wird gezeigt, daß das A. T. dem N. T. nicht widerspreche und daher nicht vom Teufel stamme.

e) Gegen den Manichäer Faustus (contra Faustum Manichaeum), 33 Bücher, um 400 geschrieben. Sie enthält die Unterredung Augustins mit diesem Haupte des Manichäismus zu Carthago, die seinen Austritt aus der Sekte entschied.

f) Gegen den sog. Fundamentalbrief eines Manichäers (liber contra epistolam Manichaei, quam dicunt fundamenti). Widerlegung des manichäischen Lehrsystems, wie es in diesem Briefe in seinen Grundzügen entwickelt war.

g) Von den Verhandlungen mit dem Manichäer Felix (de actis cum Felice Manichaeo) — Bericht über eine Disputation, welche Augustin mit diesem angesehenen Lehrer hatte, und durch die er ihn für die Kirche gewann.

h) Von der Natur des Guten (de natura boni), um 404 geschrieben. Es wird der Begriff des Guten gegen die Manichäer entwickelt und begründet.

i) Von den zwei Seelen (de duabus animabus) — eine Widerlegung des manichäischen Lehrsatzes, daß im Menschen zwei Seelen seien, eine gute und eine böse.

k) Die Akten oder die Disputation gegen den Manichäer Fortunatus (acta sive disputatio contra Fortunatum Manichaeum). Die Disputation fand 392 zu Hippo statt und betrifft den Ursprung des Bösen.

l) Vom freien Willen (de libero arbitrio), drei Bücher (388 angefangen und 395 vollendet) in Form von Gesprächen zwischen Augustin und seinem Freunde Alypius. Die Schrift handelt ausführlich von der Freiheit des Willens und von den damit zusammenhängenden Fragen.

m) Gegen die Priscillianisten, eine Abart der Manichäer, sind gerichtet: die Schrift „gegen einen Gegner des Gesetzes und der Propheten" (contra adversarium legis et prophetarum), und das Buch: „gegen die Priscillianisten und Origenisten" (contra Priscillianistas et Origenistas).

n) Es folgt endlich noch die Schrift gegen Secundinus (contra Secundinum), worin Augustin seinen Austritt aus der Manichäer-Sekte rechtfertigt, um 405 geschrieben.

6. Wir gehen über zu den Schriften des heil. Augustin gegen die Pelagianer. Dazu gehören:

a) Von der Seele und ihrem Ursprunge (De anima et ejus origine), vier Bücher gegen den ehemaligen Donatisten Vincentius Viktor gerichtet, der Augustins Lehren über diesen Punkt bemängelt hatte.

b) Von der Schuld und von der Nachlassung der Sünden (de peccatorum meritis et remissione), die erste Schrift des heil. Augustin gegen Pelagius, ohne daß letzterer jedoch noch genannt ist. Sie ist an den Statthalter Marcellinus in Carthago gerichtet.

c) Vom Geiste und Buchstaben (de spiritu et litera), an denselben Marcellinus gerichtet, um einige seiner Bedenken zu zerstreuen.

d) Von der Natur und der Gnade (de natura et gratia), an zwei junge Mönche, Timasius und Jakobus, die dem heil. Augustinus des Pelagius Schrift de natura übersendet hatten, gerichtet (418). Die Schrift handelt von der Erbsünde und ihren Folgen.

e) Von der Vollkommenheit der Gerechtigkeit des Menschen (de perfectione justitiae hominis), Sendschreiben an zwei Bischöfe gegen den Hauptirrthum des Cölestius, daß der Mensch ohne die Gnade vollkommen gerecht leben könne.

f) Von der Gnade Christi und der Erbsünde (de gratia Christi et peccato originali), zwei Bücher, (418 geschrieben) gegen die Irrthümer des Pelagius bezüglich der Gnade und deren Nothwendigkeit, sowie bezüglich der Erbsünde.

g) Von der Ehe und der Concupiscenz (de nuptiis et concupiscentia), zwei Bücher, an den Comes Valerius (419) gerichtet, eine Vertheidigungsschrift gegen den Vorwurf des Pelagius, daß Augustin in Folge seiner Lehre von der Erbsünde die Ehe verdammen müsse.

h) Gegen zwei Briefe der Pelagianer (contra duas epistolas Pelagianorum), eine Vertheidigungsschrift an den Papst Bonifacius gegen die Anschuldigungen, welche in zwei Briefen an den genannten Papst von Seite pelagianischer Bischöfe gegen Augustinus vorgebracht worden waren.

i) Gegen den Pelagianer Julian (contra Julianum Pelagianum), um 421 gegen den genannten Bischof geschrieben, der in einer Schrift Augustins Werk „von der Ehe und Concupiscenz" bekämpft und ihn des Manichäismus beschuldigt hatte.

k) Das unvollendete Werk gegen den Pelagianer Julian (Opus imperfectum contra Julianum Pelagianum), eine Vertheidigungsschrift gegen ein neues Buch, das Julian im bezeichneten Betreffe gegen Augustin geschrieben. Die Vollendung des Werkes hinderte der Tod des Verfassers.

l) De gestis Pelagii, von den Verhandlungen wegen des Pelagius auf der Synode von Diospolis (415).

7. Mit den Schriften gegen die Pelagianer verbinden sich die gegen die Semipelagianer. Zu diesen gehören:

a) Die Abhandlung über die Gnade und den freien Willen (liber de gratia et libero arbitrio) an den Abt Valentin und die Mönche von Adrumet (um 427). Sie entwickelt das Verhältniß zwischen Gnade und freiem Willen im Werke des Heiles.

b) Von der Zurechtweisung und Gnade (De correptione et gratia), an dieselben Personen gerichtet, die da glaubten, daß, wenn Gottes Gnade Wollen und Vollbringen gebe, eine Zurechtweisung oder Ermahnung von Seite der Oberen überflüssig sei. Auch die Prädestinationslehre wird in dieser Schrift entwickelt.

c) Von der Vorherbestimmung der Heiligen (De praedestinatione sanctorum), von Augustin gegen Ende seines Lebens für Prosper und Hilarius nach Gallien geschrieben, wo unter den Mönchen von Marseille der Semipelagianismus seine meisten Anhänger hatte. Handelt wiederum von der Prädestination.

d) Von der Gabe der Beharrlichkeit (de dono perseverantiae), worin die Gabe des Verharrens im Guten bis zum Ende besprochen wird [1]).

8. Es folgen nun die exegetischen Schriften des heil. Augustin. Wir nennen aus der Zahl derselben folgende:

a) Die Schrift von der christlichen Lehre (de doctrina christiana), eine Anweisung, wie die heilige Schrift zu behandeln und zu erklären sei.

b) Von der Genesis nach dem Buchstaben (De genesi ad litteram), zwölf Bücher, 401—415 geschrieben, zur Erklärung dieses Theiles der heiligen Schrift. Unter dem gleichen Titel schließt sich an diese noch eine andere Schrift an, die aber unvollendet geblieben ist.

c) Erläuterungen zu den 150 Psalmen (Enarratio in psalmos 150), aus Vorträgen an das Volk entstanden.

d) Von der Uebereinstimmung der Evangelisten (De consensu Evangelistarum) — eine Art Evangelienharmonie, um 400 geschrieben.

e) Abhandlungen zum Evangelium des Johannes (Tractatus in Evangelium Joannis), 124 an der Zahl, und Abhandlungen zu dem (I.) Briefe des Johannes (Tractatus in epistolam Joannis), im Ganzen zehn, um 416 geschrieben und aus Homilien an das Volk entstanden.

f) Ueber die Bergpredigt des Herrn (De sermone Domini in monte), zwei Bücher. Die ganze Predigt des Herrn wird auf die acht Seligkeiten zurückgeführt.

g) Erklärung des Briefes an die Galater (Expositio epistolae ad Galatas).

9. Von den moralischen Schriften des heil. Augustinus heben wir folgende heraus:

a) Von der Lüge (de mendacio) und gegen die Lüge (contra mendacium). In beiden Schriften wird die absolute Verwerflichkeit der Lüge nachgewiesen. b) Ueber die Geduld (de patientia) und: über die Enthaltsamkeit (de continentia). Enthalten Lehren über die bezeichneten Tugenden. c) Von dem ehelichen Gute (de bono con-

---

1) Dazu kommen dann noch die Schriften gegen die Donatisten, die wir jedoch hier übergehen, weil sie in philosophischer Beziehung wenig Ausbeute liefern.

jugali). Die Schrift behandelt die christliche Lehre von der Ehe. d) Von der heiligen Jungfräulichkeit (de sancta virginitate), gegen Jovinian, welcher gegen die freiwillige Jungfräulichkeit sich erklärt hatte. e) Vom Gute der Wittwenschaft (de bono viduitatis). Die Schrift handelt von den Vorzügen des Wittwenstandes vor dem Ehestande. f) Vom Katechisiren der Anfänger (de catechizandis rudibus), eine Theorie des katechetischen Unterrichtes, für den Diakon Deogratias in Carthago (um 400) geschrieben.

10. Daran schließen sich an die Reden und die Briefe.

a) Die Reden werden gewöhnlich ausgeschieden nach folgenden Categorien:

α) Reden über die Schriften des A. u. N. Testamentes (Sermones de scripturis V. et N. T. 1—183). β) Reden über das Kirchenjahr (Sermones de tempore, 184—272). γ) Reden auf die Heiligen (Sermones de sanctis, 273—340), und δ) Reden über verschiedene Themate (Sermones de diversis, 341—363).

b) Was endlich die Briefe betrifft, so besitzen wir 218 von Augustin, und 52 an ihn, sämmtlich von 387—430 geschrieben. Dem Inhalte nach können sie in theologische, polemische, exegetische, kirchliche, moralische, philosophische und in Trost- und Freundschaftsbriefe ausgeschieden werden[1]).

11. Schon aus dieser kurzen Uebersicht der Augustinischen Schriften ist ersichtlich, wie weit ausgebreitet die literarische Thätigkeit dieses Mannes gewesen. Keine der damaligen Bewegungen auf theologischem und speculativem Gebiete ist ihm entgangen, in alle hat er eingegriffen, und seine Arbeiten waren überall entscheidend und bahnbrechend. Es ist geradezu zum Staunen, wie dieser Mann eine solche Masse des verschiedenartigsten wissenschaftlichen Materials, theilweise schon in hohem Alter stehend, zu bewältigen vermochte. Man erblickt hierin einen Geist von ganz eminenter Begabung, und wir begreifen es, wenn er „der größte Lehrer des katholischen Erdkreises" genannt wurde. Er hat diese Auszeichnung reichlich verdient.

12. Es wird nun unsere Aufgabe sein, aus seinen Werken dasjenige herauszuheben, was geeigenschaftet ist, seinen philosophischen Standpunkt und seine philosophische Richtung zu kennzeichnen, und dann seine philosophische Weltanschauung selbst darzulegen. Wir werden also zuerst seine erkenntnißtheoretischen Lehrsätze zu entwickeln haben; dann müssen wir auf seine Lehre von Gott und der Weltschöpfung übergehen; an diese wird sich dann seine Psychologie anschließen, und endlich werden wir mit seiner Ethik und mit seiner Lehre von dem übernatürlichen Leben des Menschen, soweit diese das philosophische Gebiet streift, abschließen müssen.

3. Erkenntnißtheorie.

1. Zwei Erkenntnißquellen, lehrt Augustinus, sind im Menschen zu unterscheiden: der Sinn und die Vernunft. Sie entsprechen den zwei Erkenntnißbereichen, die uns vorliegen. Der Sinn geht auf das Sinnliche, die Vernunft dagegen auf das Uebersinnliche, Intelligible[2]). Beide Erkenntniß-

---

1) Nach Nirschl, a. a. O., Bd. 2, S. 439 ff.

2) Augustinus (ed. Migne). De magistro, c. 12. n. 39. Omnia, quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia,

quellen sind wesentlich von einander verschieden [1]). Aber jede Erkenntniß, mag sie nun sinnlicher oder übersinnlicher Natur sein, ist stets das Resultat des Zusammenwirkens zweier Faktoren, nämlich des erkannten Objektes und des erkennenden Subjektes. Das Objekt geht der Erkenntniß der Natur nach voraus und ermöglicht sie. Ohne Objekt keine Erkenntniß [2]). Aber auch das Subjekt muß in der Erkenntniß thätig sein, wenn letztere zu Stande kommen soll. Das Zusammenwirken beider also, des Objektes und des Subjektes, bedingt die Erkenntniß [3]), und zwar, um dies nochmal zu wiederholen, nicht blos die sinnliche, sondern auch die übersinnliche. Auch der Verstand kann nur objektiv Gegebenes erkennen [4]).

2. Da muß sich denn nun zunächst die Frage ergeben: Ist eine Gewißheit der Erkenntniß möglich? Die Akademiker leugnen es, insofern sie blos eine Wahrscheinlichkeit der Erkenntniß für erreichbar halten, und annehmen, daß diese für die Glückseligkeit ausreichend sei. Allein, erwiedert Augustinus, einerseits ließe sich eine solche Wahrscheinlichkeit ohne das Wahre gar nicht gewinnen, da das Wahrscheinliche als das dem Wahren Aehnliche an dem Wahren sein Maß hat. Und andererseits würde eine blos wahrscheinliche Erkenntniß für die Glückseligkeit keineswegs ausreichen. Denn Niemand kann glückselig sein, der nicht besitzt, was er zu besitzen wünscht; Niemand aber sucht, der nicht zu finden wünscht; — wer also die Wahrheit sucht, ohne sie zu finden, hat nicht, was er zu haben wünscht, und ist folglich auch nicht glücklich. Wer aber eine bloße Wahrscheinlichkeit für erreichbar hält, der kann nie sagen, daß er die Wahrheit gefunden habe, und wenn dieses, dann kann er sich auch eine Glückseligkeit nie zusprechen [5]).

3. Es muß vielmehr daran festgehalten werden, daß eine Gewißheit der Erkenntniß erreichbar sei. In der That, es läßt sich durchaus nicht in Zweifel ziehen, daß wir denken, wollen, leben und sind. Unser Selbstbewußtsein gibt uns hiefür ein so untrügliches Zeugniß, daß wir es unmöglich bezweifeln oder in Abrede stellen können. Wer nämlich daran zweifeln wollte, ob er denke oder ob er sei, der würde durch diesen Zweifel selbst eingestehen, daß er denke, und daß er sei; denn wäre dies nicht, dann würde er ja auch

---

sive ut more nostrorum avitorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus.

1) De ord. l. 2, c. 2. n. 5. Aliud est sentire, aliud nosse.

2) De Gen. ad litt. l. 4, c. 32. n. 49. Praecedit cognitionem, quidquid cognosci potest. Nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest. De Trinit. l. 14, c. 10. Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.

3) Ib. l. 9, c. 12. n. 18. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito.

4) Soliloqu. l. 1, c. 6. n. 13. Ipsa autem visio intellectus est ille, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo, quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet videri nihil potest. De doctr. christ. l. 2, c. 32. Ipsa veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam vel possint discere vel docere. Nam est in ratione rerum perpetua et divinitus instituta.

5) De vita beata c. 2, n. 14.

nicht zweifeln können[1]). Ferner wer erkennt, daß er zweifelt, der erkennt darin ein Wahres, und ist über die Wahrheit dieses seines Zweifels gewiß. Wer also zweifelt, ob es eine Wahrheit gebe, der erkennt dadurch selbst schon ein Wahres an, und da Alles nur wahr ist durch die Wahrheit, so erkennt er damit eo ipso die Wahrheit selbst an und ist über deren Dasein gewiß[2]).

4. Ebenso kann auch die Wahrheit der Sinnenerkenntniß keinem vernünftigen Zweifel unterliegen[3]). Allerdings können die Sinne täuschen; allein die Schuld dieser Täuschung fällt nicht auf die Sinne, da diese den Gegenstand stets nach dem Eindrucke referiren, welchen er auf den Sinn macht. Nicht durch die Sinne also werden wir getäuscht, sondern wir täuschen uns selbst durch unser Urtheil, insofern wir nämlich nach dem augenblicklichen Eindrucke über einen Gegenstand urtheilen, ohne vorher das Verhältniß, in welchem er im gegenwärtigen Augenblicke zu unseren Sinnen steht, untersucht zu haben[4]).

5. Kann aber schon die Wahrheit der Sinnenerkenntniß nicht bezweifelt werden, so noch weniger die Wahrheit der Vernunfterkenntniß. Es läßt sich ja nichts Absurderes denken, als anzunehmen, dasjenige, was wir mit unseren Augen sehen, sei, dasjenige dagegen, was wir mit unserer Vernunft sehen, sei nicht, da doch die Vernunft, die Intelligenz unvergleichlich höher steht, als der Sinn[5]). So sind z. B. die Wahrheiten der Dialektik unbestreitbar. Niemand kann bestreiten, daß ein und dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein könne, daß jede Wirkung eine Ursache voraussetze, u. s. w.

6. Der Hauptaccent liegt in der Erkenntnißlehre auf der intellektuellen Erkenntniß. Augustinus hat sich über selbe ausführlich verbreitet.

---

1) Soliloqu. l. 2, c. 1. De Trinit. l. 10, c. 10. n. 14. Utrum aëris sit vis vivendi, an ignis, dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere, et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. l. 14, c. 4. n. 7. Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De civ. Dei, l. 11, c. 26. Sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est.

2) De vera relig. c. 39. n. 73. Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui, utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum sine veritate verum est.

3) De Trinitate, l. 15, c. 12. n. 21.

4) Contra Acad. l. 3, c. 11. n. 26. De vera relig. c. 33. n. 61 sq.

5) De immort. animae, c. 10. n. 17. Nihil absurdius dici potest, quam ea esse, quae oculis videmus, ea vero non esse, quae intelligentia cernimus, cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri. De quant. animae, c. 15. n. 25. De civ. Dei, l. 19, c. 18.

Was zunächst den Ausgangspunkt dieser intellektuelen Erkenntniß betrifft, so hält der heil. Augustinus überall daran fest, daß die intellektuelle Erkenntniß auf die Erfahrung angewiesen sei in dem Sinne, daß wir nur von dem, was in der Erfahrung uns gegeben ist, zur Erkenntniß des Uebersinnlichen uns zu erheben vermögen. Doch unterscheidet er zwischen einer doppelten Erfahrung, zwischen äußerer und innerer. Zunächst ist es die äußere Erfahrung, an die wir uns zu halten haben, nach dem Worte des Apostels: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Vom Sinnlichen aus müssen wir zum Uebersinnlichen vordringen[1]). Aber auch die innere Erfahrung läßt der heil. Augustinus nicht außer Anschlag, wenn es sich um die intellektuelle Erkenntniß handelt. Auch die Betrachtung seiner selbst, seines eigenen geistigen Lebens soll für den Menschen einen Ausgangspunkt bilden für die Erkenntniß der höheren Wahrheit. Und dieser Weg ist für ihn sogar der vorzüglichere, weil sein Inneres dem Menschen näher liegt, als das Aeußere, und daher auch eine vollkommenere Erkenntniß ermöglicht[2]).

7. Soll aber das Streben des Menschen, auf diesen beiden Wegen zur Erkenntniß der intelligibeln Wahrheit zu gelangen, mit Erfolg gekrönt sein, dann ist noch eine andere Bedingung vorausgesetzt. Diese Bedingung ist ein reines Herz, ein tugendhafter Wille. Nur in einem reinen Herzen mag die Wahrheit wohnen. Der Mensch muß daher seine Seele von der Sünde, durch welche sie befleckt ist, reinigen, will er mit Hoffnung auf Erfolg an die Erforschung der Wahrheit gehen. Und je reiner von Sünde, je mehr mit Tugend und Heiligkeit ausgeschmückt sein Herz ist, um so klarer und vollkommener wird auch die höhere Wahrheit seinem Geiste sich mittheilen[3]). Es haben daher allerdings auch die alten heidnischen Philosophen mit Hilfe Gottes einzelne große Wahrheiten entdeckt; aber weil in ihren Seelen der Stolz sich blähte, und diesem die göttliche Vorsehung widerstand, sind sie zugleich auch in mancherlei Irrthümer verfallen. Es war das ein gerechtes Gericht, das über sie erging[4]).

8. Dieses vorausgesetzt läßt sich nun tiefer in das Wesen der intellektuellen Erkenntniß eindringen. Es frägt sich, welches denn der höchste Grund aller intellektuellen Erkenntniß sei. Augustinus beantwortet diese

1) De Gen. ad litt. l. 4, c. 32. n. 49. Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter et incommutabiliter manentes in Verbo Dei, et sic invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta perspicere.

2) De vera relig. c. 39, n. 72. Noli foras ire; in te redi; in interiori homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum! Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur!

3) De vera relig. c. 3, n. 3. De doctr. christiana, l. 1, c. 10. De trin. l. 1, c. 2. — l. 4, c. 2. — l. 8, c. 4. n. 6. Soliloqu. l. 1, c. 6. n. 12.

4) De civ. Dei, l. 2, c. 7. Et quidam philosophorum quaedam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt: quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime, quum eorum superbiae juste providentia divina resisteret.

Frage dahin, daß er den höchsten Grund aller intellektuellen Erkenntniß in die absolute Wahrheit, in Gott setzt. Er beweist diesen Satz in platonischer Weise folgendermaßen:

a) Um etwas, was es immer sei, richtig beurtheilen zu können, ist in uns wesentlich eine Norm vorausgesetzt, nach welcher wir unser Urtheil darüber bestimmen. Diese Norm, nach welcher wir urtheilen, muß aber absolut unveränderlich sein; widrigenfalls könnte sie uns keinen sicheren Maßstab für unser Urtheil darbieten. Daher muß diese Norm unserem Geiste zwar präsent, aber sie kann nicht unser Geist selbst sein, da dieser veränderlich ist, und wir zudem auch uns und unsere Handlungen nach jener Norm beurtheilen und beurtheilen müssen. Jene unveränderliche und unwandelbare Norm muß also über unserem Geiste stehen, und da es nichts Unveränderliches und Unwandelbares gibt, als Gott, so muß jene Norm Gott, die absolute Wahrheit sein[1]).

b) Wenn ein menschlicher Lehrer uns einen Lehrsatz mittheilt, so sehen wir damit noch nicht die Wahrheit dieses Lehrsatzes ein. Sollen wir selbe einsehen, dann müssen wir in uns selbst einen Prüfstein haben, an welchem wir dessen Wahrheit erproben können. Und dieser Prüfstein kann aus dem gleichen Grunde wiederum kein anderer sein, als die absolute Wahrheit. So ist das ewige und unveränderliche Wort Gottes der innere Lehrmeister der Seele; diesen ziehen wir zu Rathe, wenn wir über die Wahrheit eines Satzes, den wir einem menschlichen Lehrer verdanken, uns vergewissern wollen, und er offenbart uns diese Wahrheit innerlich mit jener Klarheit und Evidenz, wie unser sittlicher Zustand solches zuläßt[2]). Der äußere Lehrer gibt uns mit seinem Unterrichte nur die Veranlassung, daß wir uns dem inneren Lehrmeister zuwenden, um durch ihn die Einsicht in die Wahrheit zu erhalten[3]).

c) Wenn von Zweien eine Behauptung, die der eine oder der andere aufstellt, als wahr erkannt wird, so entsteht die Frage, worin und wodurch sie denn beide in gleicher Weise jene Wahrheit erkennen. Der eine kann sie nicht

---

1) De lib. arbitrio, l. 2, c. 12. De vera relig. c. 34, n. 64.

2) De magistro, c. 11, n. 38. De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Illum autem, qui consulit, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, i. e. incommutabilis Dei atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis anima rationalis consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive bonam sive malam voluntatem potest c. 14, n. 45. Discipuli, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes.

3) Ib. c. 12, n. 40. Cum vero de his agitur, quae mente perspicimus, i. e. intellectu et ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur interior homo illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipso illo secreto ac simplici oculo videt, novit, quod dico, sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem; docetur enim non meis verbis, sed ipsis rebus, deo intus pandente manifestius.

in dem andern erkennen; es muß ein gemeinsamer Grund vorhanden sein, worin und wodurch beide dieselbe erkennen. Und dieser Grund kann wiederum kein anderer sein, als die absolute, unveränderliche Wahrheit, die über beiden steht, und nach welcher beide urtheilen [1]). Diese muß also beiden als Regel aller Wahrheit innerlich präsent sein [2]).

9. Daraus folgt, daß unser Geist auf eine wunderbare und geheimnißvolle Weise mit der ewigen, unveränderlichen Wahrheit, mit dem göttlichen Worte verbunden ist, weil er nur unter dieser Bedingung zur Erkenntniß der Wahrheit, zum Urtheil darüber, ob etwas wahr oder nicht wahr sei, als befähigt sich erweist [3]). Gott ist die Sonne der Geister. In seinem Lichte erkennen wir die Wahrheit, urtheilen wir über Alles [4]). Wie wir mit dem leiblichen Auge Nichts wahrnehmen können, wenn nicht die Sonne ihr Licht darüber ausgießt, so vermögen wir auch keine intelligible Wahrheit zu erkennen, außer in dem intelligiblen Lichte Gottes, der Sonne unserer Erkenntniß [5]). Und wie die Sonne ihr Licht über Alle ausgießt, damit alle in ihrem Lichte die Dinge sehen können, so theilt auch Gott allen Geistern sein Licht mit, um ihnen durch selbes die Wahrheit zugänglich zu machen, allerdings den Einen in höherem, den Andern in geringerem Maße, je nach ihrer inneren sittlichen Verfassung.

10. Durch dieses intelligible Licht der absoluten göttlichen Wahrheit ist daher auch die Erkenntniß der an sich intelligiblen Wesenheiten der geschöpf-

---

1) Confess. l. 12, c. 25. n. 35. Si ambo videmus, verum esse, quod dicis, et ambo videmus, verum esse, quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. De vera rel. c. 49, n. 97.

2) De doctr. christ. l. 1, c. 8. 9. Regula veritatis omnibus ad contemplandum incommutabiliter et communiter praesto est.

3) De lib. arb. l. 2, c. 12. n. 33. Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere meam vel tuam vel cujuscunque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter.

4) De Gen. ad litt. l. 8, c. 25. n. 47. Hac luce (incommutabili) veritatis judicat mens de omnibus.

5) Soliloqu. l. 1, c. 8. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata sit, videri non potest. Ergo et illa, quae in disciplinis traduntur, quae, quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est, ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. c. 13. Lux est quaedam ineffabilis et incomparabilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat, quantum potest, quomodo se illud habeat. De trin. l. 12, c. 15. Credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine disponente conditore subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumjacent. Soliloqu. l. 1, c. 1. n. 3. Deus intelligibilis (illa) lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.

lichen Dinge bedingt. Ohne jenes wären diese gleichfalls nicht erkennbar. Das göttliche Wort schließt nämlich die Urgründe (rationes), die typischen Formen aller Dinge in sich; nach diesen sind letztere geschaffen; die Dinge sind die Abbilder jener Urbilder[1]). Wenn daher Gott als die absolute Wahrheit für uns der höchste Grund all unserer Erkenntniß des Wahren ist, so würden wir auch die Wesenheiten der Dinge nicht erkennen können ohne das göttliche Wort, das die Urgründe, die typischen Formen derselben in sich schließt. Man kann und muß daher sagen, daß wir die Wesenheiten der Dinge erkennen in ihren ewigen Urgründen (in rationibus aeternis) welche in Gott sind[2]).

11. Wenn daher Plato alle intellektuelle Erkenntniß auf ein bloßes Wiedererinnern an dasjenige zurückführt, was die Seele ehedem in einem außerkörperlichen Zustande geschaut, so ist er damit im Unrechte. Die Thatsache, auf welche Plato sich beruft, daß nämlich auch der Ungebildete auf eine gut gestellte Frage eine richtige Antwort zu geben vermöge, beweist nichts für die platonische Hypothese; denn sie erklärt sich ganz naturgemäß daraus, daß Jedem das Licht der Vernunft innerlich gegenwärtig ist, und er daher in diesem die Wahrheit erblicken kann[3]). In einem gewissen Sinne allerdings kann die Erkenntniß der intelligiblen Wahrheit auf eine Wiedererinnerung zurückgeführt werden, in dem Sinne nämlich, daß in dem Gedächtnisse vor

---

1) De divers. quaest. 83. qu. 46. n. 2. Sunt namque ideae principales quaedam formae, vel rationes rerum, stabiles et immutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit.

2) De immort. anim. c. 10. Haec autem, quae intelliguntur eodem modo se habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit, se illis esse conjunctum miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. De lib. arb. l. 3, c. 5. n. 13. Humana quippe anima naturaliter divinis, ex quibus pendet, connexa rationibus, cum dicit: melius hoc fieret, quam illud, si verum dicit, et videt, quod dicit, in illis, quibus connexa est, rationibus videt.

3) Retract. l. 5, c. 4. n. 4. Credibilius est, propterea respondere vera de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis internae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni et talibus visum est. In der Schrift de quant. anim. c. 20 hatte Augustinus den Satz ausgesprochen: Mihi omnes artes secum attulisse videtur anima, nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. In den Retractationes bemerkt er l. 1, c. 8. n. 2. dazu: Non sic hoc accipiendum est, quasi ex hoc approbetur anima vel hic in alio corpore, vel alibi in corpore sive extra corpus aliquando vixisse, et ea, quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, sed etiam immutabilibus rebus. Eo ordine facta est, ut cum se ad eas res moveat, quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat.

aller reflexiven Denkthätigkeit die obersten Principien der Erkenntniß schon verborgen liegen, und sie dann, wenn das reflexive Denken in Aktion tritt, aus diesem gleichsam hervorgeholt werden[1]). Aber dazu ist keine Präexistenz der Seele erforderlich; jene Wahrheiten sind eben im Gedächtnisse enthalten in Kraft des Lichtes der Vernunft, das jedem Menschen von Natur aus leuchtet.

12. Blicken wir nun zurück auf die bisherigen Ausführungen, so ist nicht zu verkennen, daß die augustinische Erkenntnißlehre in der Atmosphäre des Platonismus sich bewegt. Platonisch ist der Gedanke, daß Gott die Sonne der Geister sei, und daß wir in seinem Lichte alles Intelligible erkennen; denn auch Plato hatte der Idee des Guten — Gott — diese Prärogative zugetheilt, und sie parallel gestellt mit der äußeren Sonne, in deren Lichte der Sinn das sinnlich Wahrnehmbare erschaut. Platonisch ist der Gedanke, daß wir die Dinge in ihren ewigen Urgründen, d. i. in deren Idee erkennen; denn auch bei Plato erscheinen die Ideen als das eigentliche Objekt unserer intellektuellen Erkenntniß, und als dasjenige, wodurch wir die Dinge erkennen. Platonisch ist der Gedanke, daß, um etwas richtig zu beurtheilen, in unserem Geiste eine absolute und unveränderliche Regel unseres Urtheils vorausgesetzt sei. Platonisch ist die Art und Weise, wie Augustinus das Verhältniß zwischen dem äußeren Unterricht und der inneren Erkenntniß der Wahrheit des Gelehrten auffaßt. Nur darin weicht Augustinus von Plato ab, daß er die Consequenz, welche Plato aus den angegebenen Prämissen ableitet, nämlich die Präexistenz der Seele und die Ansicht, daß die intellektuelle Erkenntniß nur eine Wiedererinnerung an ein ehedem Geschautes sei, abweist, wiewohl er andererseits doch wiederum dem Gedächtnisse (memoria) eine hervorragende Rolle im Processe der intellektuellen Erkenntniß zuweist.

13. Gerade diese durchgehends platonische Färbung der Augustinischen Erkenntnißlehre hat Manche verleitet, die Augustinischen Lehrsätze dahin zu deuten, daß nach seiner Ansicht der menschlichen Vernunft von Natur aus eine unmittelbare Anschauung Gottes innewohne, und daß sie dadurch in den Stand gesetzt sei, die Wesenheiten der Dinge unmittelbar in Gott, resp. in den göttlichen Ideen anzuschauen. Darnach würde die abstraktive Erkenntniß bei Augustinus gänzlich fortfallen, und die intellektuelle Erkenntniß durchweg in unmittelbarer Anschauung sich bewegen. Aber diese Auffassung ist gänzlich unrichtig. Augustinus sagt nirgends, daß wir Gott und in ihm die Dinge unmittelbar anschauen; er weist vielmehr überall darauf hin, daß die Erkenntniß

---

1) Conf. l. 10, c. 10. c. 11. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: Ita est, et verum est, nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa, quasi in caveis abditioribus, ut nisi aliquo admovente eruerentur, ea fortasse cogitare non possem. Quocirca nil aliud esse invenimus discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentione facile occurrant.

Gottes erst die höchste Stufe und das höchste Ziel unserer Erkenntniß sei, zu welchem wir stufenweise emporsteigen. Wir schauen, sagt er, mit dem leiblichen Auge Alles im Lichte der Sonne; aber um die Sonne selbst zu schauen, müssen wir unser Auge über das im Lichte der Sonne Geschaute erheben. Analog verhalte es sich auch mit unserer intellektuellen Erkenntniß. „Gleichwie jene — das sind seine Worte — welche im Lichte der Sonne schauen, sich dieses oder jenes erwählen, um sich an seinem Anblick zu ergötzen, einige aber, die starke Augen haben, nichts lieber als die Sonne selbst, welche Alles, woran sich die schwachen Augen ergötzen, beleuchtet, anschauen: so richtet sich das geistige Auge, wenn es stark und lebenskräftig ist, nachdem es vieles Wahre und Unwandelbare mit Gewißheit eingesehen hat, empor zu der Wahrheit selbst, durch die ihr Alles gezeigt wird, und in ihr haftend, vergißt sie alles Uebrige und genießt in ihr zugleich Alles[1].“ Gott ist also nach Augustinus nicht das Primum cognitum; im Gegentheil, der Mensch erkennt zuerst das Geschöpfliche, und von ihm aus erst erhebt er sich zur Erkenntniß Gottes. Die Ansicht, daß die menschliche Vernunft Gott und in ihm die Wahrheit unmittelbar anschaue, kann dem heil. Augustinus um so weniger zugeschrieben werden, als auch Plato, dem er in seinen erkenntnißtheoretischen Ausführungen folgt, dieser Ansicht nicht ist. Obgleich nämlich Plato die Idee des Guten als die Sonne der Geister bezeichnet, so ist er doch weit entfernt, dem menschlichen Geiste eine unmittelbare Anschauung dieser Idee zuzuschreiben. Wie hätte also Augustinus auf diesen Gedanken kommen können!

14. Welches der wahre Sinn der Augustinischen Erkenntnißlehre sei, das hat die spätere christliche Scholastik allein richtig erfaßt. Sie hat die Lehre des heil. Augustin, daß Gott die Sonne der Geister sei, und daß wir in seinem Lichte alle Wahrheit erkennen, dahin erklärt, daß er damit nur Gott als das höchste Princip wie alles Seins, so auch aller Erkenntniß bezeichnen wollte, in dem Sinne, daß einerseits die Vernunft, durch welche wir die Wahrheit erkennen, eine Participation der göttlichen Vernunft ist, und daß andererseits die Principien der Vernunft, nach welchen wir über die Dinge urtheilen, ihren höchsten Grund gleichfalls in Gott (in dem göttlichen Worte) haben, weshalb wir, wenn wir nach der Norm dieser Principien urtheilen, mittelbar auch nach der Norm der absoluten Wahrheit urtheilen. Und wenn Augustinus sagt, daß wir die Wesenheiten der Dinge in rationibus aeternis erkennen, so wolle er damit nicht behaupten, daß wir selbe unmittelbar in Gott anschauen, sondern er wolle nur sagen, daß die Wesenheiten der Dinge, wie nicht sein, so auch

---

1) De lib. arb. l. 2, c. 13. n. 36. Quemadmodum illi, qui in luce solis eligunt, quod libenter aspiciant et eo aspectu laetificantur, in quibus si forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam caetera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis et vegeta, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur caetera, et in illa simul omnibus fruitur.

nicht erkannt werden könnten, wenn sie nicht vorher in den göttlichen Ideen als in ihren höchsten Gründen präformirt wären. Durch diese Ideen sei eben wie das Sein, so auch die Erkennbarkeit der Dinge bedingt; insofern seien sie also das Princip unserer Erkenntniß dieser Dinge. Und nur insofern sähen wir Alles in Gott und in den Ideen, die in ihm sind, als Gott und die Ideen der letzte Grund sowohl der Wahrheit, die wir erkennen, als unserer Erkenntniß sei.

15. Wir empfangen somit unsere Begriffe nicht aus der Einstrahlung Gottes und der Ideen in unsern Geist, sondern wir empfangen sie von den Dingen, indem wir sie von ihnen abstrahiren. Aber obschon wir die Begriffe von den Dingen empfangen, so sind doch — so will Augustinus sagen — nicht die Dinge der letzte Grund der Wahrheiten, die wir durch die Begriffe auffassen, sondern umgekehrt ist vielmehr diese Wahrheit der Grund, weshalb die Dinge sind, was sie sind. Und wir wären auch nicht im Stande, die Erkenntniß der Wahrheit durch Abstraktion von den Dingen zu empfangen, wenn Gott uns durch die intellektuelle Fähigkeit unserer Seele keinen Antheil an dem unerschaffenen Lichte, in dem alle Ideen enthalten sind, verliehen hätte. Wie unsere Seele durch ihr immaterielles Wesen und die in ihm gründende Vernunft ein Ebenbild der göttlichen Wesenheit und Intelligenz ist: also wird sie auch durch die intellektuelle Erkenntniß zu einem wenn gleich schwachen Bilde der göttlichen Weisheit, die alle Wahrheiten umfaßt. Wie sie ferner nur durch den fortwährenden Einfluß des ewigen Seins und Lebens ist und lebt, so erkennt sie auch nur durch die fortdauernde Einwirkung der göttlichen Weisheit. Sie erkennt also Alles in dieser, nicht weil sie diese zuerst und durch sie die Dinge erkennt, sondern weil sie Nichts ohne deren Einfluß erkennt, und was sie erkennt, in ihr Grund und Bestand hat[1]).

16. In solcher Weise also hat die christliche Scholastik den Sinn der Augustinischen Erkenntnißtheorie gedeutet, und wenn man sie in Einklang bringen will mit dem gesammten Lehrsystem des heil. Augustin, so kann sie gar nicht anders gedeutet werden. Kann ja Augustinus es nicht oft genug wiederholen, daß wir Menschen von den sichtbaren Werken Gottes zur Erkenntniß Gottes als deren Ursache, emporsteigen müssen. Gerade darin findet er den Unterschied zwischen der Erkenntniß des Menschen und der Erkenntniß der Engel. „Die Erkenntniß, sagt er, setzt das Erkannte voraus. Es waren aber die Dinge früher in dem (göttlichen) Worte, durch das Alles gemacht ist, als in sich selbst. Der menschliche Geist also erfährt das, was gemacht ist, zuerst durch die Sinne des Leibes, und erwirbt sich davon eine seiner Schwäche entsprechende Erkenntniß. Darauf forscht er den Ursachen der Dinge nach, und versucht, ob er etwa zu jenen, die im Worte Gottes unveränderlich fortdauern, gelangen, und so das Unsichtbare Gottes durch die erschaffenen Dinge erkennen möge. Der Engel dagegen, mit dem Worte Gottes in reiner Liebe vereinigt, wie er früher als das Uebrige erschaffen wurde, sah auch im Worte

1) Vgl. Kleutgen, Phil. der Vorzeit, Bd. 1, Abth. 2, S. 800 f.

Gottes, was geschaffen werden sollte, früher, als es geschaffen war: und so wurden die Dinge, als Gott sagte, daß sie werden sollten, früher in seiner (des Engels) Erkenntniß, als in ihrem eigenen Wesen[1])." Es ist gar nicht abzusehen, wie Augustinus solche und ähnliche Aussprüche hätte niederschreiben können, wenn seine Erkenntnißtheorie nicht wirklich in dem Sinne zu fassen wäre, wie sie die christliche Scholastik gedeutet hat.

17. So unverkennbar es also auch ist, daß die Augustinische Erkenntnißlehre eine platonische Färbung hat, so ist sie andererseits doch von der platonischen wesentlich und principiell verschieden. Nach Plato haben die erscheinenden Dinge für sich kein eigenes Sein; sie sind nur durch Theilnahme an den Ideen, die als Rationes aeternae über den erscheinenden Dingen stehen und im Gegensatze zur sinnlichen die intelligible Welt bilden. Da konnten allerdings folgerichtig die erscheinenden Dinge nicht in sich erkennbar sein, sondern sie konnten nur erkannt werden in ihren Ideen; diese mußten direkt das Objekt der menschlichen Erkenntniß bilden. Nach Augustinus aber sind die Dinge von Gott geschaffen, und haben deshalb für sich ein reales Sein, das als solches das reale Ektyp der göttlichen Idee ist. Daraus folgt, daß die Dinge hier auch durch sich und in sich erkennbar sind, daß also unsere Erkenntniß der Dinge von den Dingen selbst kommen muß, daß diese direkt das Objekt unserer Erkenntniß bilden, und daß wir sie in ihren Ideen — in rationibus aeternis — nur insofern erkennen, als ihr Sein, und darum auch ihre Erkennbarkeit durch diese Ideen wesentlich bedingt ist. Das ist sicher eine radikale Verschiedenheit zwischen den beiden Anschauungen, die noch dadurch erhöht wird, daß Augustinus die Ideen nicht wie Plato als ein eigenes Sein außer Gott hinsetzt, sondern sie als göttliche Gedanken faßt.

18. Wir haben bisher nur die natürliche Erkenntniß im Auge gehabt, d. h. nur dasjenige exponirt, was Augustinus über die natürliche Erkenntniß des Menschen lehrt. Wir müssen nun aber auch noch einen Blick werfen auf die übernatürliche Erkenntniß, und sehen, was Augustinus von dieser sowie von ihrem Verhältnisse zur natürlichen Erkenntniß lehrt. Hier geht Augustinus zunächst von allgemeinen Sätzen aus. Alles, sagt er, was wir lernen, lernen wir durch die Auktorität und durch die Vernunft. Das sind die zwei Erkenntnißquellen für die höhere Wahrheit[2]). Der Auktorität entspricht der Glaube, der Vernunft das Wissen[3]). Der Zeit nach nun ist die Auktorität, der Sache nach dagegen ist die Vernunft früher. Die natürliche Ordnung ist nämlich diese, daß, wenn wir etwas lernen, die Auktorität der Vernunft vorausgeht[4]). Die Auktorität gibt uns die Wahrheit, die

1) De Gen. ad litt, l. 4, c. 32. n. 49.

2) Contr. Acad. l. 3, c. 20. n. 43. Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis.

3) De util. cred. c. 11. Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati.

4) De morib. eccl. l. 1, c. 2. n. 3. Naturae ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas.

wir durch den Glauben in uns aufnehmen; dadurch ermöglicht sie aber die wissenschaftliche Erkenntniß, insofern unter dieser Voraussetzung die Vernunft der durch die Auktorität gegebenen Wahrheit sich zuwenden und sie zum wissenschaftlichen Verständniß erheben, wissenschaftlich begründen kann. Es geht also in diesem Sinne die Auktorität der Zeit nach der Vernunfterkenntniß voran. Andererseits würden wir aber wiederum der Auktorität gar nicht glauben können, wenn wir nicht vernünftige Wesen wären, d. h. wenn wir nicht eine Vernunft hätten, an welche die Auktorität mit ihren Lehren sich wenden könnte [1]). Und insofern geht die Vernunft der Sache nach der Auktorität voraus. Die Vernunfterkenntniß ist auch an sich und ihrer Natur nach vorzüglicher, als die Glaubenserkenntniß; aber diese bahnt der erstern den Weg [2]).

19. Diese allgemeinen Grundsätze wendet nun Augustinus auch auf das Verhältniß zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft an. Handelt es sich nämlich um die wissenschaftliche Erforschung der geoffenbarten Wahrheiten, so geht auch hier der Glaube dem Wissen voraus, bildet dessen Grundlage und ermöglicht es. Das heißt: die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung müssen wir zuerst im Glauben aufnehmen: dann erst können wir daran gehen, zu einer wissenschaftlichen, speculativen Erkenntniß und Begründung derselben uns zu erheben. Demnach ist hier der Glaube für den Menschen zum Wissen unerläßlich [3]). Dies um so mehr, als der Mensch in Folge der Sünde in die Liebe zum Irdischen verstrickt und dadurch vom Ewigen abgezogen wurde. In Folge dessen ist nämlich für den Menschen der Glaube auch als Heilmittel nothwendig geworden, damit er wenigstens durch den Glauben zur Erkenntniß der Wahrheit und dadurch zum Heile gelangen möchte [4]). Aber

1) Ep. 120 ad Consent. 3. Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.

2) De ordine, l. 2, c. 9. n. 26. Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim, quod in agendo anteponitur, aliud, quod pluris in appetendo aestimatur. Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen, quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit, qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit, evenit, ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat, nisi auctoritas, januam.

3) De trin. l. 8, c. 5. n. 8. Priusquam intelligamus, credere debemus. l. 9, c. 1. Fides inchoat cognitionem. De lib. arb. l. 2, c. 2. n. 6. Nisi esset aliud credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: »Nisi credideritis, non intelligetis.«

4) De vera relig. c. 24. Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem; ratio ad intellectum et cognitionem perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum, et certe summa est ipsius jam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus et amore eorum ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est.

obgleich der Glaube dem Wissen vorausgehen muß, wenn es sich um die wissenschaftliche Erkenntniß des Inhaltes der Offenbarungswahrheiten handelt, so muß doch andererseits auch wiederum ein Wissen dem Glauben vorangehen, nämlich das Wissen um die Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden [1]). Denn wir könnten ja nicht glauben, wenn wir nicht wüßten, daß das zu Glaubende glaubwürdig sei, daß wir also daran glauben müssen.

20. Jedoch ist es nicht möglich, Alles einzusehen, was wir glauben. Die Offenbarung schließt auch solche Wahrheiten in sich, welche die Fassungskraft unserer Vernunft übersteigen, in welche wir daher eine volle wissenschaftliche Einsicht nicht gewinnen können. Wir können mit wissenschaftlicher Speculation an selbe herantreten, aber zur vollen innern Evidenz können wir selbe dadurch nicht bringen. Gegen die Ungläubigen können wir sie aber doch insoweit vertheidigen, als entweder deren Unglaube durch das Gewicht der Auktorität, die dafür spricht, erdrückt, oder ihnen gezeigt wird, soweit es sein kann, zuerst, wie es nicht thöricht sei, solches zu glauben, sodann, wie sehr es thöricht sei, solches nicht zu glauben [2]). Nicht Alles also läßt sich einsehen, was wir glauben. Was ich einsehe, das glaube ich auch; aber nicht Alles was ich glaube, sehe ich auch ein [3]).

21. Es ist kein Zweifel: Augustinus hält in seiner Lehre von der übernatürlichen Erkenntniß ganz den gleichen Standpunkt ein, den schon vor ihm alle orthodoxen Kirchenschriftsteller eingenommen hatten. Er faßt die göttliche Offenbarung als eine Belehrung auf, welche von Seite Gottes an den Menschen ergeht, und wie daher bei jeder Belehrung, bei jedem Unterrichte, zuerst dem Lehrer geglaubt werden muß, und dann erst die selbstständige Einsicht in die Wahrheit des Gelehrten erfolgen kann, so muß nach seiner Anschauung der Mensch auch zuerst dem lehrenden, sich offenbarenden Gotte glauben, bevor er daran gehen kann, eine wissenschaftliche Einsicht in den Inhalt des Geglaubten zu erstreben. Er vergißt aber auch nicht, daß der Glaube nicht möglich sein würde, wenn nicht die Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, d. h. die Ueberzeugung, daß Gott sich wirklich geoffenbart

---

1) Ep. 120 ad Consent. 3. Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae haec persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.

2) De lib. arb. l. 3, c. 21. n. 60. Commemorare quaedam de Domino Deo (quatenus est unus et trinus), quibus lactens atque a terrenis in coelestia se attollere incipiens utiliter adminiculetur intentio, et factu facillimum, et a plerisque jam factitatum est. Pertractare autem istam totam atque ita versare quaestionem, ut perspicuae rationi, quantum in hac vita datur, omnis humana intelligentia subjugetur, non modo elogio, sed ne cogitatione quidem, vel cuique hominum, vel certe nobis satis expeditum et facile aggrediendum videri non potest. Adversus incredulos autem hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum fieri potest, primo, quam non sit stultum, talia credere, deinde, quam sit stultum, talia non credere.

3) De mag. c. 11. n. 37. Quod ergo intelligo, id etiam credo; at non omne, quod credo, id etiam intelligo.

habe, vorausginge, daß also in dieser Richtung doch auch der Glaube wieder ein Wissen voraussetze. So hat Augustinus das Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen ganz in der Weise festgestellt, wie es durch die Natur der Sache gefordert wird.

22. Wenn aber auch Augustinus eine speculative Erkenntniß des Geglaubten unter Voraussetzung des Glaubens im Allgemeinen für möglich hält, so ist er doch weit entfernt, zu behaupten, daß alle geoffenbarten Wahrheiten in gleicher Weise zur vollkommenen speculativen Erkenntniß, zu voller innerer Evidenz gebracht werden können. Er erkennt an, daß die christliche Offenbarung auch unerforschbare Wahrheiten — Mysterien — in sich schließe, die nicht zu voller innerer Evidenz gelangen können. Es seien zwar auch diese nicht geradezu von der wissenschaftlichen Speculation auszuschließen; aber man müsse sich hier damit begnügen, sie nur insoweit zu begründen, daß es evident werde, es sei „nicht thöricht, sie zu glauben, es sei vielmehr thöricht, sie nicht zu glauben."

23. So steht nach Augustinus der Glaube über dem Wissen, insofern er einerseits die Grundlage und Regel des letzteren bildet, und andererseits Wahrheiten uns mit Gewißheit erkennen läßt, welche für unsere Vernunft unerforschbar sind. Es steht aber andererseits auch wiederum das Wissen über dem bloßen Glauben, insofern nämlich die Wissenschaft die Einsicht in die Wahrheit des Geoffenbarten gewährt, was der Glaube an und für sich genommen nicht leistet. Aber diese Einsicht ist nicht von der Art, daß sie den Glauben überflüssig macht. Bei aller wissenschaftlichen Erkenntniß des Offenbarungsinhaltes muß doch der Glaube fortbestehen. Erst dann verschwindet der Glaube, wenn er in die Schauung übergeht. In dieser hebt sich der Glaube, mit dem Glauben aber auch die Wissenschaft auf, indem beide untergeordnete Stufen der Erkenntniß in der Schauung zur Vollendung gelangen. Aber diese Schauung fällt erst in das jenseitige Leben.

4. Theologie und Schöpfungslehre.

1. Gott ist nach Augustinus zu denken als das allervollkommenste Wesen, über welchem es kein höheres und vollkommeneres Sein mehr gibt, noch geben kann. Gott ist daher seinem Begriffe nach über allen Wesen, seien sie sichtbarer oder unsichtbarer Natur, unendlich erhaben [1]). Es ist aus sich und durch sich.

2. Daß Gott existire, ist eine Wahrheit, welche aus der Vernunft erwiesen werden kann. Augustinus erweist das Dasein Gottes zunächst aus der Existenz der zufälligen Dinge, sowie aus der durchgreifenden Ordnung, welche im ganzen Universum waltet. Aber es finden sich bei ihm auch noch andere Beweise, welche die Begriffe des Wahren und Guten zur Grundlage haben. Augustinus argumentirt nämlich in folgender Weise:

---

1) De lib. arb. c. 6. n. 14. Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit.

a) Es ist Thatsache, daß wir Wahres erkennen. Aber alle Wahrheiten, die wir erkennen, setzen die Wahrheit schlechthin voraus; denn sie können wahr sein nur durch die Wahrheit schlechthin. Es gibt also eine Wahrheit schlechthin, eine absolute Wahrheit. Diese absolute Wahrheit ist nun aber als solche auch die höchste Wahrheit; über ihr kann es keine höhere mehr geben. Denn gäbe es eine höhere, so müßte sie wiederum durch diese wahr sein, d. h. sie wäre nicht mehr absolute Wahrheit. Dasjenige aber, worüber es ein höheres nicht mehr geben kann, ist Gott. Folglich existirt Gott[1]).

b) Für's Zweite ist es unleugbar, daß wir alle nach dem Guten streben; denn alle wollen wir glücklich sein[2]). Es gibt nun allerdings mancherlei veränderliche Güter, auf welche wir unser Streben richten können. Aber kein veränderliches Gut ist durch sich allein ein Gut; es ist solches nur dadurch, daß es Theil nimmt an einem an sich Guten, welches als solches absolutes und unveränderliches Gut ist[3]). Es muß daher ein solches an sich Gutes, ein absolutes und unveränderliches Gut geben. Und das ist Gott; denn Gott ist nicht dies oder jenes Gute, sondern das Gute schlechthin[4]). Folglich existirt Gott.

3. Gott ist in seinem Ansichsein über alle Prädikate erhaben. Keine Kategorie kann auf ihn in der gleichen Weise angewendet werden, wie auf die geschöpflichen Dinge. Selbst die Kategorie der Substanz kommt ihm nicht im eigentlichen Sinne zu; denn sonst müßte er ja auch Accidentien haben, weil die Begriffe von Substanz und Accidens correlativ sind. Besser gebraucht man daher den Begriff „Wesenheit" (essentia) als den Begriff „Substanz", um das Sein Gottes auszudrücken[5]). Demnach ist Gott in seinem Ansichsein unbegreiflich und unaussprechbar; es gibt keine Benennung, die seiner würdig wäre, und sein Wesen vollkommen bezeichnen könnte. Gerade darin, daß dies erkannt wird, besteht die vollkommene Erkenntniß Gottes. Deus melius scitur nesciendo[6]). Wollen wir aber doch von Gott sprechen, so müssen wir ihm in jeder Beziehung das Höchste und Vollkommenste, was sich denken läßt, beilegen[7]).

4. Als das aus sich seiende Wesen ist Gott die absolute Einfachheit. Er ist nicht blos frei von jedem materiellen Bestandtheile — ewige und unveränderliche Form[8]) — sondern es sind auch alle Eigenschaften, die

---

1) De lib. arb. l. 2, c. 12.

2) De morib. eccl. l. 1, c. 3. n. 4. De trin. l. 13, c. 20. n. 25.

3) De trin. l. 8, c. 3. n. 5. Nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum, (quia omnia mutabilia bona) nonnisi participatione boni bona sunt.

4) De trin. l. 8, c. 3. n. 4. Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni . . . Deus est bonum bonum, simplex bonum.

5) De trin. l. 7, c. 5. n. 10.

6) De ordine, l. 2, c. 16. — 7) De trin. l. 5, c. 1. n. 2.

8) De lib. arb. l. 2, c. 16. n. 44. Forma aeterna et immutabilis.

ihm beigelegt werden, eins und dasselbe mit seiner Wesenheit. In Gott ist nicht ein anderes das Sein, ein anderes das Leben, ein anderes die Weisheit, die Güte, u. s. w., sondern all dieses ist in ihm der Sache nach ein und dasselbe, seine absolute unendliche Wesenheit [1]). Somit ist Gott auch der absolut Unveränderliche; kein Schatten von Wandelbarkeit kann auf ihn fallen [2]). Als der aus sich Seiende ist ferner Gott auch der Ewige und Unvergängliche; er ist reine Gegenwart ohne alle Vergangenheit und Zukunft, ohne Anfang und Ende [3]). Er ist der Unermeßliche; jede räumliche Beschränkung seines Daseins, sowie jede räumliche Ausdehnung seines Wesens ist ausgeschlossen [4]). Gott ist daher erhaben sowohl über die Zeit, als auch über den Raum; aber er ist doch wiederum in jeder Zeit und in jedem Raume, und zwar ganz im Ganzen, und ganz in allen Theilen der Zeit und des Raumes [5]).

5. Gott ist absolute Intelligenz und absoluter Wille, und daher absoluter Geist. Als solcher ist er der Dreieinige. Indem Gott der Vater sein Wesen denkt, erzeugt er aus sich das ewige persönliche Wort, in welchem er sich nach seiner ganzen Unendlichkeit ausspricht. So ist das göttliche Wort, der Sohn Gottes, das persönliche Gleichbild des Vaters. Und indem der Vater sich im Sohne und der Sohn im Vater sich liebt, geht aus beiden als aus Einem Princip die persönliche Liebe, der heilige Geist hervor [6]). Die drei Personen der göttlichen Trinität sind daher Eins in ihrer Wesenheit und distinkt in ihrer Persönlichkeit, und darum kommen ihnen alle jene Vollkommenheiten, welche Gott nach seiner Wesenheit beizulegen sind, zugleich zu, jeder einzelnen ganz, und allen dreien miteinander ganz. Nur jene Eigenschaften, wodurch sie sich nach ihrer Persönlichkeit von einander unterscheiden, sind jeder von ihnen ausschließlich eigen [7]). Im Uebrigen aber sind die drei Personen einander vollkommen gleich; hier gibt es nichts Höheres und nichts Untergeordnetes. Dabei ist jedoch wiederum zu bemerken, daß der Vater im Sohne als in seinem persönlichen Worte nicht blos sich selbst, sondern auch alle Dinge ausspricht. Das göttliche Wort schließt daher auch alle Ideen oder

---

1) De trin. l. 6, c. 7. Eadem magnitudo Dei est, quae sapientia, et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo. Et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem, aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse. Conf. l. 1, c. 6. n. 10. Tu facis nos Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse et summe vivere idipsum es. De trin. l. 6, c. 4. Deo autem hoc est esse, quod fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur.

2) Conf. l. 13, c. 16. De morib. Manich. l. 2, c. 11. n. 20.

3) Conf. l. 7, c. 4. — l. 11, c. 11. — 4) Contra epist. fundam. c. 19.

5) De Gen. ad litt. l. 8, c. 19. De civ. Dei, l. 7, c. 30.

6) De trin. l. 15, c. 14. — c. 26. n. 47. et al. pass.

7) Ib. l. 5, c. 8. c. 11. et al. pass.

Primordialursachen der Dinge in sich[1]); ja der göttliche Logos ist selbst diese Ideen oder Primordialursachen, da ja Nichts in ihm sein kann, was nicht er selbst ist[2]).

6. Gott ist der Allwissende. Nichts ist seinem Blicke verborgen; er erkennt Alles nach seiner vollen Erkennbarkeit[3]). Seine Erkenntniß geht dem Sein der Dinge voraus[4]). Wir erkennen die Dinge, weil und wie sie sind; dagegen sind die Dinge, weil und wie sie Gott erkennt. Gottes Erkenntniß ist somit nicht durch das Sein der Dinge bedingt und bestimmt, wie die unsrige, sondern sie geht dem Sein der Dinge voraus und bedingt und bestimmt das letztere[5]). Es ist ein und dieselbe Erkenntniß, mit welcher Gott die Dinge erkennt, bevor er sie schafft, und nachdem er sie geschaffen[6]). Gott ist ferner die absolute Weisheit; er weiß Alles in der Weise zu ordnen, daß der von ihm beabsichtigte Zweck vollkommen erreicht wird. Wie uns das Dasein der Dinge auf Gott als auf ihre höchste Ursache hinüberschließen läßt, so beweisen sie uns zugleich durch die durchgreifende Ordnung, zu welche zusammengefügt sind, die unendliche Weisheit ihres Schöpfers.

7. In seiner unendlichen Vollkommenheit genügt sich Gott allein zu seiner Seligkeit, und bedarf hiezu keiner von ihm verschiedenen Wesen. Was er daher nach Außen wirkt, das wirkt er mit absoluter Freiheit. Nicht ein Schatten von Nothwendigkeit kann auf seinen Willen fallen. Wozu er sich entschließt, dazu entschließt er sich frei[7]). Aber dieser Entschluß ist so ewig und unveränderlich wie Gott; denn die Möglichkeit, seinen Entschluß nachträglich zu ändern, würde entweder eine Unvollkommenheit seiner Erkenntniß oder einen Wankelmuth seines Willens impliciren, was mit dem Begriffe Gottes streitet[8]). Gott ist aber auch der Allmächtige. Was er will, das vermag er auch, und er vermag es durch seinen bloßen Willen, ohne daß eine andere mitwirkende oder mitbedingende Ursache hiezu nothwendig wäre. Gottes Wille und Gottes Macht decken sich[9]). Nur was mit Gottes Wesen und mit Gottes

---

1) Conf. l. 11, c. 7. Verbum sempiterne dicitur, et eo sempiterne dicuntur omnia.

2) De Gen. ad litt. l. 2, c. 6. n. 12. Aliter in Verbo sunt ea, quae per illud facta sunt, quia regit et continet ea; aliter autem in eo sunt ea, quae ipse est.

3) De trin. l. 15, c. 7. n. 13. De civ. Dei, l. 11, c. 21.

4) Conf. l. 7, c. 4. Et quid improvisum tibi, qui nosti omnia, et nulla natura est, nisi quia nosti eam.

5) Ib. l. 13, c. 38. Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt, tu autem quia vides, ea sunt. De trin. l. 6, c. 10. n. 11. De civ. Dei, l. 11, c. 10. n. 3. De Gen. ad litt. l. 5, c. 18.

6) De trin. l. 15, c. 13. Non aliter ea scivit creata, quam creanda.

7) Contra Faust. Man. l. 29, c. 4. — 8) De civ. Dei, l. 12, c. 17. n. 2.

9) Conf. l. 7, c. 4. Nec cogeris, Domine, invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major potentiâ tuâ. Esset autem major, si te ipso tu ipse major esses. Voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est. De civ. Dei, l. 21, c. 7. n. 1. Enchirid. ad Laur. c. 96.

Eigenschaften im Widerspruch steht, das vermag Gott nicht zu wollen und nicht zu thun. Es wäre ja Schwäche und Unvollkommenheit, wenn er solches wollen oder thun könnte[1]). Gott ist der absolut Heilige; er kann nur das Gute wollen; das Böse kann er weder wollen noch thun[2]). Er kann daher auch nicht als Urheber des Bösen in der Welt betrachtet werden[3]). Gott ist der unendlich Gütige; was er will, das will er nur zum Besten seiner Geschöpfe. Er ist aber auch der absolut Gerechte; er belohnt und bestraft daher Jeden nach seinem Verdienste[4]).

8. Es gibt keine neben und außer Gott existirende ewige Materie, aus welcher die geschöpfliche Welt etwa wäre gebildet worden; denn Gott der Allmächtige bedarf keiner Materie als Möglichkeitsgrund und Voraussetzung seiner produktiven Thätigkeit; seine Allmacht allein ist hinreichend, den Dingen nach Materie und Form zugleich das Dasein zu geben. Auch hat Gott die Welt nicht aus seinem Wesen erzeugt; denn da müßte sie ihm gleich sein. Handelt es sich also um den Ursprung der Welt, so kann dieser nur durch Schöpfung aus Nichts erklärt werden. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen[5]). Und er hat sie geschaffen nach dem Vorbilde der ewigen Ideen, die im göttlichen Worte sind. Er bedarf ja keines äußeren Vorbildes, nach welchem er schafft; ihm genügt zur Erkenntniß aller Dinge, bevor sie sind, seine eigene Vollkommenheit[6]). Und nicht blos die allgemeinen Naturen der Dinge haben ihre Ideen in Gott, sondern auch jedes einzelne Wesen ist in Gottes Geist ideal präformirt, und nach dieser seiner Idee ist es geschaffen[7]).

9. Die Weltschöpfung ist Offenbarung der göttlichen Güte; denn aus überschwenglicher Liebe und Güte hat Gott die Welt geschaffen[8]). Diese seine unendliche Güte hat aber Gott nicht in der Weise zum Schaffen bestimmt, daß die Weltschöpfung für ihn eine Nothwendigkeit gewesen wäre. Gott hat

---

1) De civ. Dei, l. 5, c. 10. n. 1.

2) C. Faust. Man. l. 22, c. 22. p. 414. Deus omnino peccare non potest, sicut negare se ipsum non potest.

3) De util. cred. c. 18. — 4) Quaest. 83, qu. 82. n. 3.

5) De natur. boni, c. 26. Deus omnia, quae non de se genuit, sed per Verbum suum fecit, non de his rebus, quae jam erant, sed de his, quae omnino non erant, hoc est, de nihilo fecit. Conf. l. 13, c. 33. De lib. arb. l. 1, c. 2. n. 5. De vera relig. c. 18, n. 35.

6) Quaest. 83, qu. 46. n. 2. Has autem rationes (rerum) ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se positum quidquam intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat. Conf. l. 1, c. 6. n. 9. Apud te, Domine, rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes.

7) Quaest. 83, qu. 46. n. 2. Singula propriis creata sunt rationibus.

8) Conf. l. 13, c. 2. n. 2. Ex plenitudine bonitatis tuae (Deus!) creatura tua subsistit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset, nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset. De civ. Dei, l. 11, c. 24.

die Welt geschaffen, weil er sie schaffen wollte[1]). Für dieses göttliche Wollen noch einen höheren Grund suchen, hieße über Gott noch eine höhere Macht setzen, von welcher er abhängig wäre, und damit die Absolutheit Gottes aufheben[2]). Die Vollkommenheit und Seligkeit Gottes hat durch die Schöpfung keinen Zuwachs erhalten; die schöpferische Wirksamkeit Gottes kommt nur den Geschöpfen zu Gute[3]). Und frägt man, wie sich die drei göttlichen Personen zum Schöpfungsakte verhalten, so ist darauf zu erwiedern, daß dieser Schöpfungsakt allen drei Personen gemeinsam ist, weil und insofern er als ein Akt Gottes, wie er Eins ist in seinem Wesen, gedacht werden muß[4]).

10. Das Geschaffene ist nicht anfangslos, ewig; denn es ist veränderlich und vergänglich, und ein Veränderliches und Vergängliches kann nicht ewig sein[5]). Das Geschaffene ist zeitlich begrenzt. Die Zeit ist das Maß der Bewegung[6]); sie kann also erst dann entstehen, wenn es eine Bewegung gibt. Daher ist eigentlich nicht die Welt in der Zeit, sondern vielmehr umgekehrt die Zeit in und mit der Welt geschaffen worden. Vor der Schöpfung der Welt gab es keine Zeit[7]). Die geschaffenen Wesen sind theils körperlicher, theils geistiger Natur. Wenn es in der heiligen Schrift heißt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde," so ist diese Unterscheidung zwischen Himmel und Erde aller Wahrscheinlichkeit nach dahin zu deuten, daß unter „Himmel" die geistige, unter „Erde" dagegen die körperliche Natur verstanden werden muß[8]). Zugleich aber ist durch das gedachte Wort der heiligen Schrift auch ausgesprochen, daß Gott Alles zumal geschaffen hat, die gesammte geistige und die gesammte körperliche Natur, alle geistigen und körperlichen Wesen. Dies um so mehr, als die heilige Schrift anderwärts ausdrücklich sagt: »Creavit omnia simul[9]).«

---

1) De Genes. contra Man. l. 1, c. 2. n. 4. Qui ergo dicit: quare fecit Deus coelum et terram? — respondendum est ei: quia voluit.

2) Ib. l. c. Si habet causam voluntas Dei, est aliquid, quod antecedat voluntatem Dei: quod nefas est dicere.

3) De Gen. ad litt. l. 4, c. 15. Contra advers. legis et proph. l. 1, c. 4.

4) De vera relig. c. 7, n. 13. Omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura ab eadem trinitate creatrice esse, in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur, non ut aliam partem totius creaturae fecisse intelligatur pater et aliam filius et aliam spiritus sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam patrem fecisse per filium in dono spiritus sancti.

5) De civ. Dei, l. 11, c. 4. n. 2.

6) De Gen. ad litt. l. 5, c. 5. n. 12. Tempus est creaturae motus ex alio in aliud.

7) Conf. l. 11, c. 13. n. 15. Idipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur: quid tunc faciebas? non enim erat »tunc«, ubi non erat tempus.

8) Conf. l. 12, c. 9. De civ. Dei, l. 11, c. 33.

9) De Gen. ad litt. l. 4. c. 33.

11. Das unmittelbare Produkt der göttlichen Schöpfung war die formlose Materie[1]). Diese ist aber in ihrer Formlosigkeit nichts Bestimmtes — „nahezu Nichts". »Inanis et vacua« nennt sie deshalb die heilige Schrift[2]). Ist sie aber dieses, dann konnte sie auch nicht einen Augenblick als formlose Materie existiren. Sie mußte schon vom ersten Augenblicke ihres Daseins an geformt sein. Mithin ist die Materie nicht der Zeit nach früher als die Form, sondern nur der Natur oder dem Ursprunge nach, insofern sie nämlich als Substrat der Form vorausgesetzt ist. Und nur in diesem Sinne kann man sagen, daß sie von Gott zuerst geschaffen worden sei[3]). Der Zeit nach sind beide zugleich geschaffen[4]). Dabei ist aber zu unterscheiden zwischen geistiger und körperlicher Materie, je nachdem sie der geistigen oder der körperlichen Welt als Substrat zu Grunde liegt. Was im Besondern die geistige Materie betrifft, so besteht deren Formation darin, daß sie dem Lichte des göttlichen Wortes sich zuwendet[5]). Von diesem Lichte abgewendet ist sie ohne Erkenntniß und Glückseligkeit; sie ist gewissermaßen informis; wendet sie sich dagegen dem ewigen Lichte zu, dann wird sie weise und glückselig: und das kann man ihre Formation zur geistigen Wirklichkeit nennen[6]). Die körperliche Materie dagegen trägt die Form der Anlage nach in sich, und in Kraft dieser entwickelt sich das körperliche Wesen zu seiner vollendeten Wirklichkeit.

---

1) Conf. l. 12, c. 3. Erat quaedam informitas sine ulla specie.

2) Ib. c. 6. Si dici posset, Nihil aliquid, et Est non est, hoc eam (materiam) dicerem; et tamen utcunque jam erat, ut species caperet istas visibiles et compositas c. 8. Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat. Jam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim domine fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re prope nullam rem.

3) Conf. l. 12, c. 29. Quis sic acutum cernat animo, ut sine labore magno dignoscere valeat, quomodo sit prior sonus, quam cantus, ideo quia cantus est formatus sonus, et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem, quod non est, non potest? Sic est prior materies, quam id, quod ex ea fit . . . Origine ergo prior est, sicut sonus cantu.

4) De Gen. ad litt. l. 1, c. 15. n. 29. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant, non autem qui loquitur prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere et in verba formare: ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumcunque naturarum quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam. Conf. l. 13, c. 33. Cum aliud sit coeli et terrae materies, aliud coeli et terrae species; materiam quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecit, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur.

5) De Gen. ad litt. l. 1, c. 5. n. 10.

6) Ib. l. c. Aversa a sapientia incommutabili creatura spiritualis stulte ac misere vivit, quae informitas ejus est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae, Verbum Dei; a quo enim existit, ut sit, utque vivat, ad illum convertitur, ut sapienter et beate vivat.

12. Wenn aber Alles von Gott zumal geschaffen worden ist, so können die „sechs Tage“ der mosaischen Schöpfungsgeschichte nicht als sechs aufeinanderfolgende Zeitabschnitte gedacht werden. Es sollte vielmehr dadurch nur die Ordnung ausgedrückt werden, in welcher die Dinge, was ihre Wesensaufstufungen betrifft, aufeinander folgen, sofern diese Ordnung bereits in ihren Primordialursachen im göttlichen Worte präformirt war[1]). Die sechs Schöpfungstage waren somit eigentlich nur Ein Tag, oder vielmehr nur ein Augenblick, der aber sechsmal genannt wird, und zwar deshalb, weil die heilige Schrift jedes Mal wieder eine andere Ordnung von Dingen aufführt, die ihrer Natur nach der zunächst vorausgehenden Ordnung erst nachfolgt, weil sie erst durch diese ermöglicht und bedingt ist[2]). Es wird mithin durch jene Sechszahl von Tagen nur dieses ausgedrückt, daß das All der Dinge in einer sechsfachen Stufenordnung gegliedert sei; und weil die Sechszahl die vollkommenste Zahl ist, so spricht sich hierin zugleich auch die Vollkommenheit der von Gott geschaffenen Welt aus[3]).

13. Die heilige Schrift bedient sich bei der Aufzählung und Unterscheidung der Schöpfungstage stets einer bestimmten Formel. Nachdem sie die Ordnung der Wesen, deren Schöpfung auf einen Tag fällt, aufgeführt, schließt sie immer ab mit dem Worte: „Und es ward Morgen und Abend — erster (zweiter, dritter ꝛc.) Tag.“ Auch das hat seine Bedeutung. Es soll diese Formel nicht etwa einen wirklichen Morgen, einen wirklichen Abend oder einen wirklichen Tag bezeichnen; sondern sie bezieht sich vielmehr auf die Erkenntniß der geistigen Creatur — des Engels. Die Erkenntniß der geistigen Creatur steigt nämlich nicht, wie die unsrige, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen auf, sondern vielmehr vom Uebersinnlichen zum Sinnlichen herab[4]). Die reinen Geister erkennen das Geschöpfliche zuerst im göttlichen Worte; dann erkennen sie in zweiter Linie die Dinge auch in sich selbst. Und wenn sie dadurch zur vollen Erkenntniß der Dinge gelangt sind, so nehmen sie von dieser Erkenntniß Veranlassung zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes. Dieser Fortgang der Erkenntniß der geistigen Creatur in drei Stufen nun soll durch die gedachte Unterscheidung zwischen „Morgen“, „Abend“ und „Tag“ bezeichnet werden. Insofern nämlich die geistige Creatur die Dinge zuerst im göttlichen Worte erkennt, wird es Morgen in ihrer Erkenntniß; insofern sie dann, von dem göttlichen Worte herabsteigend zu den Dingen selbst, diese in ihrer realen Wirklichkeit erkennt, wird es Abend; insofern sie aber endlich das Erkannte wieder zurückbezieht auf Gott, und daraus Veranlassung schöpft zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes, wird es voller Tag in ihrer Erkenntniß[5]).

14. So hat man denn eine doppelte Schöpfung zu unterscheiden: eine ideale und eine reale, eine Schöpfung der Dinge in der Erkenntniß der geistigen Creaturen, und eine Schöpfung der Dinge zu ihrer realen Wirklich-

1) Ib. l. 5, c. 5. n. 14. 15. — c. 23, n. 46. — 2) Ib. l. 4, c. 33.
3) Ib. l. 4, c. 7. De civ. Dei, l. 11, c. 30.
4) De Gen. ad litt. l. 4, c. 32. n. 49. — 5) Ib. l. 4, c. 22 sqq.

keit. Und wie die letztere eine gleichzeitige war, so ist auch bei der Unterscheidung von „Morgen" und „Abend" und „Tag" in der Erkenntniß der geistigen Creatur an keine zeitliche Aufeinanderfolge zu denken. Die Thätigkeit, in welcher die geistige Creatur die Dinge in Gott und in sich selbst erkennt, und von da wieder zu Gott zurückkehrt, ist eine durchaus gleichzeitige; das Früher und Später kann sich nur auf das natürliche Verhältniß beziehen, in welchem die genannten Thätigkeiten zu einander stehen. Und was das Verhältniß zwischen idealer und realer Schöpfung betrifft, so geht die ideale der realen Schöpfung zwar der Natur, aber gleichfalls nicht der Zeit nach voran; beide vollziehen sich gleichzeitig und laufen parallel mit einander[1]).

15. Die Fortdauer der geschaffenen Welt hängt von der Erhaltung Gottes ab; zöge Gott seine erhaltende Causalität von der Welt zurück, so würde diese wieder in's Nichts zurücksinken[2]). Wenn auch die heilige Schrift sagt, daß Gott am siebenten Tage zu schaffen aufgehört, „geruht" habe: so ist damit nur ausgesprochen, daß er keine neue Ordnung von Dingen mehr schuf; er ist und bleibt aber stets erhaltend thätig, so lange die Schöpfung besteht[3]). Die göttliche Weisheit hat ferner alle Dinge zu einer durchgreifenden Ordnung zusammengeschlossen, und in dieser Ordnung allen besonderen Wesen ihre bestimmte Stellung angewiesen[4]). Und wie Gott Alles geordnet hat, so regiert er auch Alles, und führt durch seine Vorsehung alle Dinge zu dem ihnen vorgesteckten Ziele[5]). Von der allgemeinen Weltordnung ist auch das Böse nicht ausgeschlossen, da auch dieses wieder dem Guten dienen muß.

16. Gott ist nämlich allerdings nicht der Urheber des Bösen; aber das Böse könnte in der Welt sich nicht vorfinden, wenn Gott es nicht zugelassen hätte, da ohne den Willen Gottes Nichts ist[6]). Das Böse ist daher gegen den göttlichen Willen, insofern es seinem gesetzgebenden Willen widerstreitet, und er es in Kraft seiner unendlichen Heiligkeit verabscheut; aber es ist doch nicht in dem Sinne gegen den göttlichen Willen, daß es ganz gegen Gottes Willen da wäre; denn hätte es Gott nicht zulassen wollen, so wäre es auch nicht da[7]). Obgleich mithin das Böse als solches nicht gut ist, so ist es

---

1) De Gen. ad litt. l. 4, c. 29. Daraus ergibt sich dann auch der Sinn noch anderer ständiger Ausdrücke, welche in der mosaischen Erzählung des Sechstagewerkes vorkommen. Gott spricht bei jedem Tagewerke: »Fiat!« Dann folgt: »Et factum est ita,« und endlich wird abgeschlossen mit dem: »Et fecit Deus etc.« Das »Fiat« nun bezieht sich auf ideale Präformation der Dinge im göttlichen Worte; das »Et factum est ita« auf die ideale Schöpfung der Dinge in der Erkenntniß der geistigen Creatur; und das »Et fecit Deus etc.« auf die reale Erschaffung der Dinge zu der ihnen eigenthümlichen Wirklichkeit. Ib. l. 2, c. 8.

2) Ib. l. 4, c. 12. n. 22. — l. 5, c. 20.

3) De Gen. ad litt. l. 4, c. 12. n. 23.

4) De lib. arb. l. 3, c. 5. n. 16. Omnia ordine suo creata sunt. De civ. Dei, l. 19, c. 13. n. 1. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio.

5) De ord. l. 1, c. 5. n. 14. De Gen. ad litt. l. 5, c. 21.

6) Enchirid. ad Laurent. c. 95. — 7) Ib. c. 100.

doch gut, daß das Böse sei; denn daß es ist, davon liegt der Grund in dem (zulassenden) Willen Gottes, und was seinen Grund in diesem hat, das ist, insofern und insoweit es in ihm gründet, gut[1]). Es ist aber deshalb gut, daß das Böse sei, weil es selbst wiederum dem Guten dienen muß. Gott weiß nämlich aus dem Bösen wieder Gutes zu ziehen, und damit das Böse wieder dem Guten dienstbar zu machen[2]). Somit ist das Böse zwar gegen die Ordnung, weil es diese stört; aber es ist doch wiederum nicht außer der Ordnung, weil Gott das Böse, wenn es einmal da ist, der Ordnung wieder unterwirft, und dem Guten dienstbar macht, insofern er aus demselben Gutes, die Ordnung Förderndes zieht[3]). Dienen muß Gott Alles; was ihm nicht freiwillig dient, das muß ihm nothwendig dienen, indem es gegen seine Absicht der Ordnung wieder unterworfen wird[4]). Gott hätte das Böse auch nicht zulassen können; aber er hat es für besser gehalten, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, als das Böse gar nicht zuzulassen[5]). Die Herrlichkeit der Weltordnung strahlt noch glänzender hervor, wenn auch das Böse in ihr sich vorfindet und dem Guten dienen muß[6]).

17. In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringere nicht fehlen. Wir dürfen nicht den Maßstab unseres Nutzens anlegen, nicht für an sich schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Wesen nach seiner eigenen Natur beurtheilen; jedes hat sein Maß, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich. Alle Geschöpfe loben und verherrlichen Gott, indem sie den Menschen zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes auffordern[7]). Der Mensch steht an der Spitze der sichtbaren Welt; er ist der Mikrokosmus, indem er das Sein der leblosen Dinge, das Leben der Pflanze, die Sinnlichkeit des Thieres in sich schließt, zugleich aber auch Vernunft besitzt, nach welcher er verwandt ist mit den Engeln. Er ist daher zugleich das Bindeglied zwischen der geistigen und materiellen Welt[8]). Er ist dazu geschaffen, um Gott zu dienen, ihn zu verehren, und dadurch zur Seligkeit in Gott zu gelangen[9]).

18. Das sind die Grundzüge der Augustinischen Gottes- und Schöpf-

---

1) Enchir. ad Laur. c. 96. — 2) Ib. c. 100.

3) De ord. l. 2, c. 7. n. 23. Malum non utique Dei ordine factum est, sed cum esset natum, Dei ordine inclusum est. De morib. Manich. l. 2, c. 7. n. 9. Quaest 83, qu. 27.

4) De agone Christ. c. 7, n. 7.

5) Enchir. ad Laurent. c. 27. Melius judicavit Deus, de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere.

6) De ord. l. 1, c. 7. n. 18.

7) Enarr. in Psalm. 148, n. 3. Omnia laudant Deum. Quare laudant Deum? Quia, cum ista videmus et consideramus creatorem, qui ea fecit, de illis in nobis nascitur laus Dei: et cum ipsorum consideratione laudatur Deus, omnia laudant Deum.

8) De civ. Dei l. 5, c. 11. — l. 12, c. 21.

9) Conf. l. 13, c. 1. Ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit.

ungslehre. Es wird Niemand leugnen, daß in dieser Lehre der christlich-speculative Gedanke einen glänzenden Ausdruck findet. Die speculativen Ausführungen Augustins sind überall lichtvoll und geistreich. Die Beweise für Gottes Dasein gründet Augustinus auf die wesentlichen Bedingungen alles geistigen Lebens — ein Gesichtspunkt, den vor ihm noch Niemand in solch tiefsinniger Weise hervorgehoben hatte. Unser Geist lebt in und von der Wahrheit, lebt in und von dem Guten — das ist der Grundgedanke, welcher die Augustinische Beweisführung trägt und durchwaltet. Aber alle Wahrheit, und alles Gute, worin unser Geist lebt und webt, setzt die absolute Wahrheit, die absolute Güte voraus; ohne sie könnte es ja nichts Wahres und Gutes geben, weil sie dessen Quelle ist. Wir müssen also eine absolute Wahrheit, eine absolute Güte — wir müssen einen Gott annehmen; ohne diesen wäre das Leben unseres Geistes unmöglich; unser Geist müßte versinken in die Oede des Todes, wenn diese Grundbedingung seines Lebens hinweggenommen würde. Gewiß hat dieser Beweis den gleichen Werth, als der, welcher von der Existenz der äußeren Dinge hergenommen wird.

19. Die Frage um die Erkennbarkeit Gottes löst Augustinus ganz in Uebereinstimmung mit den griechischen Vätern. In seinem Ansichsein ist Gott für uns nicht zu begreifen und nicht auszusprechen; daraus folgt aber nicht, daß wir ihn gar nicht zu erkennen vermöchten. Aus seinen Werken läßt sich Gott erkennen. Diese Erkenntniß ist nicht eine vollkommene, adäquate; aber sie ist doch eine Erkenntniß, und zwar eine wahre Erkenntniß. Von diesem Gesichtspunkte aus geht Augustinus in die Entwickelung und Begründung der göttlichen Eigenschaften ein, und was er darüber lehrt, das ist alles mit scharfer Consequenz gedacht und der christlichen Anschauung durchgehends entsprechend. Dabei hält er aber doch entschieden fest an der metaphysischen Einfachheit des göttlichen Wesens und stellt jede reale Verschiedenheit der göttlichen Vollkommenheiten in Abrede. In dieser Beziehung hat er für alle Zukunft die maßgebenden Normen festgestellt.

20. Das Gleiche gilt von seiner wissenschaftlichen Formulirung des Schöpfungsbegriffes. Die Ewigkeit der Materie war durch die christliche Weltanschauung ein für allemal beseitigt; Augustinus ergreift mit seinem hellen Geiste den christlichen Begriff der Schöpfung aus Nichts, und gibt ihm die entsprechende wissenschaftliche Formulirung. Da erscheint Gott zuerst als die vorbildliche Ursache der Dinge, insofern er ewig in seinem Geiste die Ideen der Dinge beschließt; dann wird er vorgeführt als die wirkende Ursache, insofern er durch seinen allmächtigen Willen mit voller Freiheit die Dinge nach dem Vorbilde der Ideen aus Nichts in's Dasein setzt; und endlich erscheint er als die Finalursache der Dinge, insofern er das, was er schafft, zu sich als dem höchsten Ziele alles Daseins hinordnet. Es ist Nichts übersehen, was als wesentliches Moment in den Begriff der Schöpfung einschlägt. Die Welt erscheint in ihrem ganzen Umfange als das Werk Gottes, das er in freier Liebe außer sich, außer seine Substanz gesetzt hat, um in ihr seine unendliche Weisheit und Güte zu offenbaren.

21. Mit Recht hebt ferner der heil. Augustin hervor, daß man allerdings daran festhalten müsse, die Materie sei das erste und unmittelbare Product der göttlichen Schöpfung, daß aber die Priorität der Materie vor der Form nicht als eine zeitliche betrachtet werden dürfe, sondern daß die Materie in der Schöpfung nur das natürliche Prius in Bezug auf die Form gewesen sei, daß also der Zeit nach Materie und Form zugleich geschaffen worden seien, da ja die Materie ohne die Form nie wirklich sein könne. Eigenthümlich ist nur, daß er den Gedanken festhält, Alles sei zumal geschaffen worden. Dadurch wird er zu der Folgerung fortgeführt, daß das mosaische Sechstagewerk nicht im wörtlichen Sinne zu fassen sei, daß vielmehr durch die Aufeinanderfolge der Werke in den sechs Tagen nur die Ordnung verstanden werden dürfe, in welcher die Dinge ihrem Wesen nach aufeinander folgen. Daß diese Auffassungsweise zulässig sei, ergibt sich schon daraus, daß auch in der nachfolgenden Zeit manche christliche Denker sich selbe angeeignet haben. Freilich wird sie nicht als die allein berechtigte gelten können, und ist auch nie als die allein berechtigte betrachtet worden. Eigenthümlich ist es ferner, daß Augustinus auch bei den geistigen Wesen zwischen Materie und Form unterscheidet, wobei übrigens schon die Erklärung, die er von dieser Unterscheidung gibt, den Beweis liefert, daß er dabei nur an ein Analogon gedacht habe und somit die fragliche Unterscheidung nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen sei.

22. Hervorzuheben sind ferner die Ausführungen, welche die Ordnung und Gliederung der Welt zum Gegenstande haben. Der Gedanke, daß das Universum eine Stufenreihe von Wesensordnungen repräsentire, welche Gottes Vollkommenheit nach den verschiedensten Beziehungen hin offenbaren, und daß an der Spitze dieser gesammten Stufenreihe der Mensch stehe, ist von Augustin in der großartigsten Weise durchgeführt worden. Ebenso hat er das Verhältniß, in welchem das Böse zum Willen Gottes einerseits und zur Weltordnung andererseits steht, in so klarer und scharfsinniger Weise gezeichnet, daß das Problem des Bösen, mit dessen Lösung sich der menschliche Geist von jeher so sehr abgemüht hat, in der vollkommensten und doch zugleich wieder einfachsten Weise gelöst erscheint. Das Böse ist von Gott zugelassen, und er weiß selbes gegen die in ihm gelegene Absicht wieder zum Dienste des Guten heranzuziehen — dieser einfache Gedanke genügt vollauf, um das Dasein des Bösen in der Welt zu erklären, und alle jene dualistischen Hypothesen zu beseitigen, welche die heidnische und häretische Philosophie zu diesem Zwecke herbeigerufen hat, ohne doch damit die menschliche Vernunft befriedigen zu können.

23. Und so ist denn die Gottes- und Schöpfungslehre des heil. Augustin ein glänzendes Denkmal seines tiefsinnigen Geistes und beweist zugleich durch den Reichthum speculativer Gedanken, welche darin uns entgegentreten, welch großartige Erweiterung und Vertiefung die philosophische Speculation gerade in diesem höchsten Gebiete menschlicher Erkenntniß durch das Christenthum gewonnen hat. In Wahrheit arm und dürftig erscheint in diesem Gebiete die antike Speculation, wenn man sie mit der Augustinischen vergleicht.

Und dazu kommt noch, daß dort vielfach nur ein unsicheres Hin- und Hertasten zum Vorschein tritt, während der heil. Augustin auf der Grundlage der christlichen Offenbarung mit voller Ruhe und Sicherheit in der Region dieser höchsten speculativen Gedanken sich bewegt. Wenn für Augustinus nach seinem eignen Ausspruche die Erkenntniß Gottes das höchste Ziel seiner geistigen Bestrebungen bildete, so hat er dieses Ziel in einer Weise erreicht, daß seine diesbezügliche Lehre für alle Zukunft mustergiltig geblieben ist.

24. Von der Gottes- und Schöpfungslehre gehen wir über zur

5. Psychologie.

1. Die menschliche Seele definirt der heil. Augustinus als eine vom Leibe wesentlich verschiedene, immaterielle, einfache und geistige Substanz[1]). Die Categorie der Quantität findet auf sie keine Anwendung; alle räumliche Ausdehnung liegt ihr fern[2]). Der Körper ist in Raum und Zeit; die Seele ist nur in der Zeit[3]). Der Körper ist sinnlich wahrnehmbar; die Seele dagegen ist ein rein intelligibles Wesen, und nur durch die Vernunft erkennbar[4]). Die Beweise, welche Augustin für diese seine Aufstellung führt, sind folgende:

a) Wäre die Seele körperlich, so müßte sie ein Körper von bestimmter Qualität sein. Dann aber müßte sie sich auch nach dieser ihrer Qualität erkennen; denn wenn sie sich erkennt, so erkennt sie eben ihre Substanz[5]). Wäre sie also luftiger oder feuriger Natur, oder wäre sie (nach der Lehre der Peripatetiker) ein fünftes Element, so müßte sie sich dieser ihrer Natur unmittelbar bewußt sein; denn Nichts ist der Erkenntniß der Seele so nahe und unmittelbar, als sie selbst[6]). Das aber findet nicht statt; nur aus dem Schoße seiner Einbildungskraft trägt der Mensch diese sinnlichen Vorstellungen in sein eigenes inneres Sein ein. Die Seele kann somit nicht körperlicher Natur sein[7]).

b) Schon die sinnliche Vorstellungsthätigkeit läßt sich nicht aus einem blos materiellen Princip erklären. Abgesehen davon nämlich, daß die Bilder

---

1) De quant. anim. c. 13. Intelligendum est, animam habere certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aërea neque humida est. c. 1, n. 2. Simplex quiddam et propriae substantiae videtur esse (anima). Epist. 137 ad Volus. n. 11. Anima incorporea.

2) De quant. animae. c. 3. c. 14. — 3) De vera relig. c. 10, n. 1.

4) Epist. 166 ad Hieronym. n. 4. Unde intelligitur, animam propriam quandam habere naturam, omnibus his mundanae molis elementis excellentiore substantia creatam, quae veraciter non possit in aliqua phantasia corporalium imaginum, quas per carnis sensus percipimus, cogitari, sed mente intelligi, vitaque sentiri. De mor. eccl. l. 1, c. 12. n. 20. Animus est res quaedam intelligibilis, quae tantummodo intelligendo innotescit.

5) De trin. l. 10, c. 10. n. 16. Cum mens se novit, substantiam suam novit.

6) Ib. l. 10, c. 7. n. 10. Quid tam menti adest, quam ipsa mens?

7) Ib. l. 10, c. 8. — c. 10. n. 16. Desinat ergo anima suspicari, se esse corpus, quia si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit, quam coelum et terram, quae per sui corporis oculos novit.

der Phantasie schon an und für sich nichts Körperliches sind, und daher aus einem rein körperlichen Princip sich nicht erklären lassen[1]) — könnte die Seele, wenn sie ein Körper wäre, unmöglich eine derartige Masse von sinnlichen Bildern zumal in sich tragen, wie sie in unserem Gedächtnisse aufgehäuft sind[2]). Noch weniger aber ließe sich die intellektuelle Erkenntniß aus einem rein körperlichen Princip erklären; denn diese geht auf Immaterielles und Uebersinnliches; das Körperliche aber kann nur wieder auf Körperliches und Sinnliches gehen, da es nur zu diesem im Verhältniß steht[3]).

c) Wenn wir über eine Wahrheit nachdenken, so durchschauen und verstehen wir selbe um so vollkommener, je mehr wir uns von den Sinnen zurückziehen, uns in unser Inneres concentriren und in deren Betrachtung uns vertiefen. Wäre aber die Seele die bloße Harmonie des Körpers, nicht eine von dem Körper wesentlich verschiedene Substanz, dann wäre eine solche Ablösung vom Körper, eine solche Concentrirung der Seele in sich selbst nicht möglich; denn dann wäre die Seele ein bloßes Accidens des Leibes, und ein solches kann sich von dem Subjekte, welchem es inhärirt, nicht ablösen, und für sich thätig sein. Also selbst die Art und Weise unserer Denkthätigkeit, die wir täglich zu beobachten Gelegenheit haben, wäre nicht möglich in der Voraussetzung, daß die Seele nicht eine vom Leibe wesentlich verschiedene Substanz wäre[4]).

d) Die Seele empfindet an allen Theilen des Leibes die Einwirkungen, die auf letztern geschehen, und zwar empfindet sie selbe gerade an dem Punkte,

---

1) De anima et ej. orig. l. 4, c. 17. Illis quippe visorum imaginibus maxime anima probatur non esse corporea, nisi velis et illa corpora dicere, quae praeter nos ipsos tam multa videmus in somnis . . . haec qui corpora esse credit, incredibiliter desipit.

2) Ib. l. c. Hujusmodi species velut corporum non tamen corpora, et vigilantium cogitatione formantur, et profunditate memoriae continentur, et ex ejus abditissimis sinibus, nescio quo mirabili et ineffabili modo, cum recordamur, prodeunt, et quasi ante oculos prolata versantur. Tam multas igitur et tam magnas corporum imagines, si animà corpus esset, capere cogitando vel memoria retinendo non posset.

3) De quant. anim. c. 13. Si corpora corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum, quo videmus incorporalia, corporeum corpusve non esse. De Gen. ad litt. l. 7, c. 14.

4) De immort. animae, c. 10. Quis bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res, quae naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subjecto corpore tanquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere, et in quantum id posset, in tantum illa posset intueri eaque visione melior et praestantior fieri. Nullo quippe modo forma vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum, quibus corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subjecto est inseparabiliter. De Gen. ad litt. l. 7, c. 14.

an welchem sie geschehen, und nicht etwa theilweise, sondern mit und in ihrem ganzen Ich. Sie muß also ganz im Ganzen und ganz in allen Theilen des Leibes gegenwärtig sein. Dies ist aber wiederum nur unter der Bedingung möglich, daß sie einfacher, unkörperlicher Natur ist, da ein Körper als ausgedehntes Wesen nur nach seinen verschiedenen Theilen in mehreren Punkten zugleich präsent sein kann. Auch daraus also müssen wir schließen, daß die Seele ein einfaches, immaterielles Wesen sei [1]).

2. Allerdings fehlt es nicht an solchen, welche die Seele zwar der Substanz nach vom Leibe unterscheiden, aber doch sie als ein körperliches Wesen betrachten. Versteht man, sagt dazu der heil. Augustin, unter Körper nichts weiter als Substanz, so mag man der Seele immerhin einen Körper zuschreiben; denn nicht um den Namen, sondern um die Sache handelt es sich. Besser aber ist es, diesen Ausdruck zu vermeiden, weil ein Mißverständniß hier sehr leicht eintreten könnte; denn es fiele die den Unterschied zwischen den beiden Bestandtheilen der menschlichen Natur am prägnantesten ausdrückende Benennung fort [2]). In keinem Falle aber dürfe man den Satz, daß die Seele ein Körper sei, damit motiviren, daß alles Unkörperliche nichtig, substanzlos sei, und daß daher die Seele, wenn sie kein Körper wäre, sich in Nichts verflüchtigen würde; denn das ist gänzlich unrichtig; es gibt ebenso unkörperliche wie körperliche Substanzen [3]).

---

1) Ep. 166 ad Hieronym. n. 4. Si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto: — non est corpus anima; per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes ejus particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, nec in majoribus major; sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota in singulis tota est, neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit. Nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet, neque id, quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit, quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est, ubi fit, nec ut tota ibi sit, caetera deserit? . . . . Proinde et in omnibus simul et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare et amplioribus ampliora.

2) De Gen. ad litt. l. 7, c. 21. n. 30. Si autem corpus esse dicunt alia qualibet notione omne quod est, i. e. omnem naturam atque substantiam, non quidem admittenda est ista locutio, ne non inveniamus, quomodo loquentes ea, quae corpora non sunt, a corporibus distinguamus. Non tamen nimis est de nomine laborandum.

3) De anim. et ejus orig. l. 4, c. 12. n. 18. Non inanis substantiae est, quidquid corpore caret, et ideo qui incorpoream dicit esse animam, non est consequens, ut eam velit videri inanis futilisque substantiae, quia et Deum, qui non est inane aliquid, simul incorporeum confitetur.

3. Aus der Immaterialität und Einfachheit der Seele ergeben sich nun ihre weiteren Eigenschaften. Sie ist für's Erste wesentlich individueller Natur. Es gibt keine allgemeine Seele, die durch alle menschlichen Individuen hindurchginge und in jedem derselben auf besondere Weise wirklich wäre; vielmehr hat jeder Mensch seine eigene individuelle Seele[1]). Für's Zweite kann die menschliche Seele, weil sie wesentlich geistiger, vernünftiger Natur ist, ebensowenig zur unvernünftigen Seele sich depotenziren, wie umgekehrt die letztere zur ersten sich hinaufpotenziren kann. Die Lehre von der Seelenwanderung ist daher absurd[2]). Für's Dritte endlich ist die menschliche Seele mit den Engeln gleicher Art[3]). Allerdings ist sie ihrer Natur nach zum Vereintsein mit dem Leibe geeigenschaftet und bestimmt[4]); aber dadurch unterscheidet sie sich nicht der Art nach von den Engeln. Denn auch diese haben Leiber, obgleich freilich diese nicht fleischlicher, sondern ätherischer, lichtartiger, vergeistigter Natur, und unsterblich sind, ähnlich unseren dereinstigen Auferstehungsleibern[5]). Ueber der Seele steht daher nur Gott[6]).

4. Die Seele ist nicht eine Emanation aus Gott, wie die Manichäer annehmen; denn wäre sie dieses, dann müßte entweder die Seele, weil gleicher Natur mit Gott, alle göttlichen Vollkommenheiten theilen, oder es müßte das göttliche Wesen fähig sein, alle Unvollkommenheiten, die wir in uns tragen in sich aufzunehmen. Das eine ist so absurd, wie das andere[7]). Wenn es in der heiligen Schrift heißt, daß Gott dem Menschen die Seele „eingehaucht" habe, so ist dieser Ausdruck nicht im Sinne einer Emanation der Seele aus Gott zu fassen. Hauchen ja auch wir, wenn wir die Luft ausstoßen, nicht einen Theil unserer Seelensubstanz aus; wie sollte denn das bei Gott der Fall sein können[8])? Der gedachte Ausdruck ist also nur bildlich zu fassen;

---

1) De lib. arb. l. 2, c. 7. n. 15. Manifestum est, rationales mentes singulos quosque nostros singulas habere.

2) Contr. Adimant. Man. c. 12, n. 2. De Gen. ad litt. l. 7, c. 9. n. 13. — l. 10, c. 4.

3) De lib. arb. l. 3, c. 11. n. 32. Animae rationales illis superioribus (spiritibus) officio quidem impares, sed natura pares sunt. De quant. anim. c. 34. n. 78.

4) Ib. c. 13. Anima est substantia quaedam, rationis particeps, regendo corpori accomodata.

5) Quaest. 83, qu. 47. Angelica corpora lucidissima et aetherea esse credendum est, qualia et nos habituros esse speramus. De lib. arb. l. 3, c. 11. n. 33. Enchir. ad Laur. c. 59. De trin. l. 3, c. 1. n. 4. Demgemäß muß der Mensch im Unterschiede von dem Thiere einerseits und von dem Engel andererseits definirt werden als »Animal rationale mortale.«

6) De trin. l. 11, c. 5. n. 8. De quant. animae, c. 34, n. 77.

7) De agon. Christ. c. 10. De anim. et ejus orig. l. 1, c. 4. De morib. Manich. l. 2, c. 11, n. 21 sq. De Gen. c. Manich. l. 2, c. 8. n. 11.

8) De Gen. ad litt. l. 7, c. 3. n. 4.

hauchen heißt hervorbringen [1]). Die Seele muß ebenso, wie alle übrigen Wesen, ursprünglich von Gott geschaffen sein [2]).

5. Was aber den Zeitpunkt betrifft, in welchem die Seele des ersten Menschen geschaffen worden, so bereitet dem heil. Augustin in dieser Beziehung die Voraussetzung, daß Alles zumal geschaffen worden, eine Schwierigkeit, die er nach längerer Erörterung dahin löst, daß die Seele des ersten Menschen zugleich mit allen übrigen geistigen Wesen geschaffen worden, und erst nachträglich mit dem Leibe vereinigt worden sei. Die ursprüngliche Schöpfung der Seele sei gemeint, wenn es im ersten Capitel der Genesis heißt, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen habe; die Vereinigung der Seele mit dem Leibe dagegen, und somit die Bildung des Menschen als solchen werde erzählt im zweiten Capitel der Genesis [3]). Hier sei also nicht mehr von einer eigentlichen Schöpfung die Rede, sondern der Akt der Vereinigung der Seele mit dem Leibe gehöre dem weiteren Walten Gottes in der geschaffenen Welt an [4]). Augustinus vergißt jedoch nicht, zu bemerken, daß diese Vereinigung der Seele mit dem Leibe nicht etwa durch eine sündige That verschuldet worden sei; die Natur der Seele selbst fordere vielmehr deren Vereinigung mit dem Leibe. Sie sei deshalb auch durch diese ihre Vereinigung mit dem Leibe nicht in einen ihrer Natur widerstreitenden und darum unglückseligen Zustand gerathen [5]).

6. Die Lehre, daß alle Seelen zumal geschaffen worden seien, und dann im Laufe der Zeiten successiv mit Leibern verbunden werden — die Präexistenzlehre — verwirft Augustinus. Man könnte sich gar keinen Grund denken, warum die Seelen nicht in ihrem ursprünglichen außerkörperlichen Zustand belassen würden. Eine Verschuldung der Seelen kann man als den Grund ihrer Vereinigung mit dem Leibe nicht annehmen; denn die heilige Schrift sagt ausdrücklich, daß Esau und Jakob, bevor sie geboren wurden, weder etwas Gutes, noch etwas Böses gethan hätten [6]). Ist aber keine Schuld

---

1) De anim. et ej. orig. l. 1, c. 4. — l. 3, c. 4. n. 6. De Gen. c. Man. l. 2, c. 8. n. 10. Non illa insufflatio conversa est in animam viventem, sed operata est animam viventem.

2) De quant. anim. c. 1, n. 2. De Gen. ad litt. l. 10, c. 4. Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 14. n. 22.

3) De Gen. ad litt. l. 7, c. 24. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum esse sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero jam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, h. e. inspirando formato jam ex limo corpori insereret.

4) De Gen. ad litt. l. 6, c. 3. n. 4. Non est dubium hoc, quod homo de limo terrae factus est, eique formata uxor ex latere, non jam ad conditionem, qua simul omnia facta sunt, pertinere, quibus perfectis requievit Deus, sed ad eam operationem, quae fit per volumina saeculorum, quae usque nunc operatur.

5) Ib. l. 7, c. 27. n. 38.

6) Ib. l. 6, c. 9. n. 16. De anim. et ej. orig. l. 1, c. 12. — l. 3, c. 7. n. 9. Epist. 217 ad Vital n. 16.

da, dann kann man wieder nicht begreifen, warum denn Gott die Seele mit dem Leibe verbinde und sie dadurch der Erbschuld mit allen ihren schlimmen Folgen unterwerfe[2]). Man muß also annehmen, daß die einzelnen Seelen im Laufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes gleichzeitig mit der Entstehung der Leiber, deren Seelen sie sind, in's Dasein treten.

7. Aber in Bezug auf die Art und Weise, wie die Seelen entstehen, vermag Augustinus es zu keiner bestimmten Ansicht zu bringen. Der Generatianismus scheint ihm allerdings für die Erklärung der Fortpflanzung der Erbsünde günstiger zu sein[3]). Aber andererseits erscheint es ihm doch wieder unbegreiflich, wie aus einer Seele eine andere durch Emanation erzeugt werden könne, wenn die Seele ein immaterielles und einfaches Wesen ist. Die Annahme, die Seele des Kindes entstehe aus den Seelen der Eltern in ähnlicher Weise, wie ein Licht an einem andern sich entzündet, hat blos den Werth eines Vergleiches, der Nichts begreiflich, vielmehr die Sache noch unbegreiflicher macht[4]). Außerdem begünstigt der Generatianismus die Annahme, daß die Seele, weil sie in der gleichen Weise entsteht, wie der Leib, auch ein mit diesem gleichartiges Wesen sei; und so artet sie in den rohen Traducianismus aus, der schlechthin zu verwerfen ist, weil er in der That nur unter der Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele einen Sinn hat[5]).

8. Aber auch der Creatianismus ist nach Augustinus Ansicht mit großen Schwierigkeiten verbunden. Denn wenn Gott täglich neue Seelen schafft, so müssen sie, wie sie aus seiner Hand hervorgehen, gut sein. Durch die Verbindung mit dem Leibe aber verfallen sie der Erbsünde, und da diese Verbindung von ihrer Seite nicht freiwillig ist, sondern von Gott bewerkstelligt wird, so ist es schwer zu erklären, mit welchem Rechte jene der ewigen Verwerfung anheimfallen, denen es unmöglich ist, in der Taufe die Reinigung von der Erbsünde zu erlangen, wie solches bei jenen Kindern stattfindet, die ohne Taufe sterben[6]). Die semipelagianische Annahme, daß diese Kinder wegen jener Sünden gestraft werden, die sie begangen haben würden, wenn sie am Leben geblieben wären, ist ja zu absurd, als daß sie Berücksichtigung

---

2) Ep. 166 ad Hieronym. n. 27. Haec autem difficultas etiam illos sequitur, qui jam existentes alibi animas et ab initio divinorum operum praeparatas a Deo mitti opinantur in corpora. Nam et ab his hoc idem quaeritur: Si animae inculpatae obedienter veniunt, quo mittuntur: cur in parvulis, si non baptizati vitam istam finierint, puniuntur?

3) Ep. 190 ad Optat. n. 15.

4) Ib. l. c. Mirum, si ullus comprehendit sensus humanus, quonam modo tanquam lucerna de lucerna accendatur et sine detrimento alterius alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole et traducatur in prolem.

5) Ib. l. c. De Gen. ad litt. l. 10, c. 21.

6) Ep. 166 ad Hieronym. n. 10. Qua justitia creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas nisi per ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur, cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratia baptismi subveniri? Tot igitur animarum millia, quae

verdiente[1]). Gott müßte also in der gedachten Voraussetzung diese Kinder zur Taufe gelangen lassen, weil, wenn er ihre Seelen durch deren Verbindung mit dem Leibe der Erbsünde anheim gibt, er auch für deren Befreiung von der Erbschuld zu sorgen gehalten sein muß[2]). Und doch ist Gott Niemanden etwas schuldig[3]).

9. So sieht denn Augustinus auf beiden Seiten Schwierigkeiten, die er nicht zu lösen vermag. Er hält es daher für das Gerathenste, mit seinem Urtheil in diesem Punkte zurückzuhalten, und die Sache dahin gestellt sein zu lassen. Dieß um so mehr, da auch die heilige Schrift hierüber nichts Bestimmtes lehre, sich nicht bestimmt hierüber ausspreche[4]). Die Stellen, welche die eine und die andere Doktrin für sich aus der heiligen Schrift anzieht, seien durchgehends nicht beweiskräftig, weil sie immer auch im Sinne der entgegengesetzten Doktrin sich erklären ließen: — was Augustinus im Einzelnen nachzuweisen sucht[5]). Er wünscht zwar, es möchten die dem Creatianismus entgegenstehenden Schwierigkeiten gelöst werden: so lange aber das nicht geschehe, könne man die Sache wie immer sich zurechtlegen, vorausgesetzt, daß keine Erklärung angenommen werde, welche dem Glauben an die Erbsünde widerspräche[6]). Er selber könne zu keiner bestimmten Ansicht darüber kommen[7]).

10. Die Einheit der Seele im Menschen wird von Augustinus entschieden festgehalten. Die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur sind Leib und Seele, und nur diese. Wollte man aus den Worten des Apostels, daß das Fleisch dem Geiste widerstreite, und umgekehrt, den Schluß ziehen, daß im Menschen zwei der Substanz nach verschiedene Seelen wären, von denen jede ihren eigenen Willen hätte — fleischlicher und geistiger Wille — so könnte man consequenterweise nicht bei der Zweiheit stehen bleiben, sondern man müßte so viel Seelen annehmen, als es im Menschen widerstreitende Willensrichtungen gibt. Und diese sind unzählbar[8]). Der Mensch ist nur Ein Ich. In diesem Einen Ich wickeln sich die Kämpfe zwischen Geist und

---

in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani sacramenti de corporibus exeunt, qua aequitate damnantur, si novae creatae, nullo suo praecedente peccato, sed voluntate creatoris singulae singulis nascentibus adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit, qui utique noverat, quod unaquaeque earum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpere fuerat exitura?

1) De anim. et ej. orig. l. 1, c. 12. — 2) Ib. l. 1, c. 8. n. 9.

3) De lib. arb. l. 3, c. 16. n. 45. — 4) Ep. 190 ad Optat. n. 17.

5) De Gen. ad litt. l. 10, c. 6 sqq. c. 14 sqq.

6) Ep. ad Hieronym. 166, n. 26. 28. De anim. et ej. orig. l. 1, c. 19. n. 34.

7) Retract. l. 1, c. 1. n. 3. Quod attinet ad animae originem, qua fit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio.

8) Conf. l. 8, c. 10. n. 23. Si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt, non jam duae, sed plures erunt.

Fleisch ab, es lassen diese in keiner Weise auf eine Zweiheit von Seelen schließen[1]). Im Kampfe gegen die Manichäer, welche eine Zweiheit von Seelen annahmen, kommt Augustinus immer und immer wieder auf diese seine Lehre von der Einheit der Seele zurück[2]).

11. Die Seele ist in ihrem Verhältnisse zum Leibe das Naturbestimmende, das Specificirende. »Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est[3]).« Die Seele ist das formale Princip des Leibes; durch sie ist er lebendiger, organischer Menschenleib. Der Leib ist nicht eine eigene Natur mit eigenem Lebensprincip, nicht ein fertiges Naturprodukt, mit dem sich dann erst die Seele verbände; der Leib ist vielmehr ohne die Seele als menschlicher Leib gar nicht denkbar; er ist als solcher und lebt als solcher nur durch die Seele[4]). Die Seele ist sein Leben, während das Leben der Seele Gott ist[5]). Und darum ist denn auch der Mensch als solcher etwas anderes, als seine beiden Bestandtheile, jeder für sich betrachtet. Weder der Leib ist der Mensch, noch die Seele ist es; der Mensch ist die Einheit beider. Leib und Seele in Verbindung miteinander bilden eine einheitliche, dritte Natur, — und diese ist der Mensch[6]).

12. Aus dem Verhältnisse, in welchem Leib und Seele im Menschen zu einander stehen, folgt, daß der Leib nicht selbstständig auf die Seele einwirken könne. Dies umsoweniger, als, wenn wir solches annehmen wollten, die Seele als Materie sich verhalten würde, welche als Substrat der Wirksamkeit des Leibes sich verhielte: — eine Supposition, welche mit der geistigen Natur der Seele und mit ihrem Vorrang vor dem Leibe unverträglich ist[7]). Nicht

---

1) Conf. l. 8, c. 10. n. 22. Ego cum deliberabam, ut jam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam, ego, ego eram . . . Nec plene volebam, nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso. Et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meam.

2) Enarr. in Psalm. 145, n. 5. Nihil invenimus amplius in homine, quam carnem et animam.

3) De immort. anim. c. 15.

4) Ib. l. c. Manente anima in eo, quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem. De lib. arb. l. 3, c. 9. n. 27. Hanc corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat motumque vitalem.

5) Conf. l. 10, c. 6. n. 10. De lib. arb. l. 2, c. 16. n. 41.

6) De morib. eccl. l. 1, c. 4. Quid est ipse homo, an corpus tantummodo, an tantummodo anima, an utrumque horum? Quanquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum; nam neque corpus homo esset, si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur etc.

7) De Musica, l. 6, c. 5. n. 8. Perabsurdum est, fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Nunquam enim est anima deterior corpore: et omnis materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies; esset autem, si aliquos in ea numeros corpus operaretur.

der Leib also wirkt auf die Seele, sondern die Seele wirkt in dem Leibe und durch denselben. Wenn sie daher etwas erleidet, so erleidet sie solches nicht vom Körper, sondern von sich selbst, insofern sie durch die Verbindung mit dem Körper und durch ihre Wirksamkeit in dessen Organen leidensfähig wird[1]). Nicht der Leib empfindet, sondern die Seele ist es, welche empfindet durch den Leib, resp. durch die leiblichen Organe. Wenn nämlich eine Einwirkung auf die von ihr belebten Organe geschieht, so wird dadurch auch ihre Thätigkeit erregt, und sofern diese Erregung ihr bemerklich wird, ihr zum Bewußtsein gelangt, ist solches dasjenige, was wir Empfindung nennen[2]).

13. Die Wirksamkeit, welche die Seele auf den Leib und seine Organe ausübt, ist jedoch insofern nicht eine ganz unmittelbare, als zwischen der Seele und den leiblichen Organen ein feineres, ihrer geistigen Natur verwandtes Element steht, durch welches die Wirksamkeit der Seele auf die körperlichen Organe vermittelt wird. Dieses Element bezeichnet Augustinus als Licht oder Luft, d. h. er theilt ihm eine Natur zu, welche mit der Natur des Lichtes oder der Luft in Analogie steht. Durch dieses will er einigermaßen die Kluft ausfüllen, welche zwischen der geistigen Natur der Seele und dem grob materiellen Körper sich aufthut[3]). Doch gesteht er zuletzt zu, daß das „Wie" der Vereinigung der Seele mit dem materiellen Körper für uns ein Geheimniß sei, das wir nie vollständig zu ergründen vermögen[4]).

14. Und so ist denn die Seele im Menschen einerseits dem Leibe zugekehrt; andererseits erhebt sie sich über diesen. Insofern sie dem Leibe zugekehrt ist, ist sie vegetativ sensitive Seele. Als solche belebt sie einerseits den Leib und steht allen jenen Funktionen vor, welche in das leibliche Leben des Menschen einschlagen[5]), und andererseits ist sie das Princip des sensitiven

1) Ib. l. c. n. 12. Cum autem anima ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore, sed plane, cum se accomodat corpori.

2) Ib. l. c. n. 10. Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab alio aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones . . . non eam latere: et hoc totum est, quod sentire dicitur.

3) De Gen. ad. litt. l. 7, c. 15. Anima crassioris corporis sui materiam, h. e. humidam quandam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, i. e. per lucem et aërem. Anima ergo, quoniam res est incorporea, corpus, quod incorporeo vicinum est, sicut est ignis, vel potius lux et aër, primitus agit, et per haec caetera, quae crassiora sunt corporis . . . Nullus sine his duobus (luce et aëre) vel sensus in corpore est, vel ab anima spontaneus motus.

4) De civ. Dei, l. 21, c. 10. n. 1. Iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. De Gen. ad litt. l. 8, c. 21. n. 42. Miris modis commixta est anima vivificando corpori.

5) De quant. animae, c. 33, n. 70. Anima corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit, alimenta per membra aequaliter suis quibusque redditis, distribui facit, congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo et gignendo.

Lebens, d. i. der sinnlichen Empfindung, des sinnlichen Begehrens und der willkürlichen Bewegung. Das ist die Pars inferior der Seele. In deren Bereich fällt also die sinnliche Erkenntniß, die bedingt ist durch die äußeren Sinne, von denen jeder auf bestimmte Objekte, mit Ausschluß aller übrigen geht[1]), während sie wiederum in dem sog. inneren Sinne (Gemeinsinn) ihre Einheit haben[2]). In ihren Bereich fällt ferner die Einbildungskraft (vis spiritalis), welche die sinnlichen Bilder, die durch die Sinne gewonnen werden, aufbewahrt und sie vor das Bewußtsein stellt, auch wenn deren Gegenstand nicht mehr auf die Sinne wirkt[3]). In ihren Bereich fällt endlich das sinnliche Begehrungsvermögen, welches der Sitz der Lust oder Unlust ist, die uns die durch die Sinne gewonnenen Vorstellungen bereiten, je nachdem in diesen ein Gut oder ein Uebel uns vor die Seele tritt. In all diesen Funktionen ist die sensitive Seele an die Organe des Leibes gebunden, und ist ohne diese nicht aktionsfähig[4]).

15. Andererseits erhebt sich aber die Seele, wie gesagt, über den Leib, und bethätigt sich als intellektive Seele. In den Bereich der intellektiven Seele fallen Vernunft und Wille. Dadurch erhebt die Seele sich über das Sinnliche, und steigt zum Uebersinnlichen empor. Als intellektive Seele ist sie in ihrer Thätigkeit nicht mehr an leibliche Organe gebunden; vielmehr ist sie ohne diese aus sich allein thätig[5]). Das ist die Pars superior der Seele. Als intellektive Seele wird die Seele „Geist" genannt. Zwischen Geist und Seele ist also allerdings ein Unterschied, aber nicht ein realer, sondern nur ein beziehungsweiser. Insofern nämlich die Seele mit ihren vegetativen und sensitiven Kräften dem Leibe zugekehrt ist, kann man sie „Seele" im engeren Sinne nennen[6]); insofern sie dagegen über den Leib sich erhebt und denkend und

---

1) Conf. l. 10. c. 7.

2) De lib. arb. l. 2, c. 3. n. 8. Est interior quidam sensus, ad quem ab istis quinque notissimis sensibus cuncta referuntur.

3) De Genes. ad literam l. 12, c. 9. Spiritus vocatur vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. c. 11, n. 22. Quod per corporalem visionem sentitur, illi spiritali tanquam praesidenti nuntiatur. Nam ut aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu, sed non dignoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo, quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus.

4) De Genes. ad litt. l. 10, c. 12. n. 20. Concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, multo minus in carne sola: ex utroque enim fit, ex anima scilicet, quia sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quia sine illa carnalis delectatio non sentitur. So verhält es sich auch mit der sinnlichen Erkenntniß.

5) De immort. animae, c. 1. Nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit, quia, cum intelligere vult, a corpore avertitur. De trin. l. 9, c. 3. Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis intelligit, sic incorporearum per seipsam.

6) Quaest 83, qu. 7. Anima aliquando ita dicitur, ut cum mente intelligatur, veluti cum dicimus, hominem ex anima et corpore constare; aliquando ita, ut excepta mente dicatur. Sed cum excepta mente dicitur, ex his operibus intelligitur, quae habemus cum bestiis communia.

wollend thätig ist, heißt sie „Geist“ [1]). Nicht als ob sie nicht ihrer vollen Substanz nach Geist wäre; aber weil im Denken und Wollen ihre geistige Natur am vollkommensten sich offenbart, wird sie vorzugsweise nach dieser Richtung hin „Geist“ genannt.

16. Insofern nun die Seele Geist ist, schreibt ihr Augustinus drei Grundvermögen zu: das (intellektive) Gedächtniß, die Intelligenz (intelligentia) und den Willen (voluntas). Das (intellektive) Gedächtniß bewahrt jene Erkenntnisse in sich auf, welche durch die Intelligenz gewonnen werden [2]). Die Intelligenz dagegen ist theils intuitiv, theils discursiv thätig, und darnach ist zu unterscheiden zwischen Intellectus und Ratio. Ersterer bethätigt sich im einfachen Anblick der Wahrheit; letztere dagegen in der Bewegung zur Erkenntniß der Wahrheit mittelst des Vernunftschlusses [3]). Von einem anderen Gesichtspunkte aus unterscheidet Augustinus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (ratio contemplativa und ratio activa), wovon die erstere den ewigen Wahrheiten sich zuwendet, während die letztere auf die Leitung des praktischen Lebens sich bezieht [4]). Alle diese Unterschiede sind jedoch nur beziehungsweise [5]). Der Wille endlich ist jene Kraft, vermöge welcher der Mensch die Güter, welche die Vernunft als solche erkennt, anstrebt. Der Wille ist der Mittelpunkt und die bewegende Kraft im gesammten Leben des Menschen, und man kann daher mit einem gewissen Rechte sagen, daß alle Menschen eigentlich nur Willen sind [6]).

17. Als Geist ist die Seele nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen. In allen übrigen Dingen finden sich Spuren (vestigia) der Trinität, insofern in allen Dingen Einheit, Form und Ordnung ist [7]). In der Seele dagegen ist das Bild (imágo) Gottes niedergelegt [8]). Augustinus weist dieses Bild der Trinität in der Seele nach verschiedenen Richtungen hin auf. Er findet es in der Dreiheit des Seins, des Erkennens und des Wollens,

1) De Genes. contr. Manich. l. 2, c. 8. n. 11. Spiritus autem hominis in scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus. De Genes. ad litt. l. 2, c. 7. n. 18. Dicitur Spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tanquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei.

2) De trin. l. 15, c. 23. Augustinus nimmt aber den Begriff des Gedächtnisses gar oft in einem viel weiteren Sinne. Wir haben schon gehört, daß er von einer Erinnerung an Gott spricht, und damit die Gottesidee eigentlich dem Gedächtnisse zuweist. Anderwärts zieht er auch für das Selbstbewußtsein das Gedächtniß an. De trin. l. 14, c. 6. Novit se (anima), tanquam ipsa sit sibi memoria sui. Und: Conf. l. 10, c. 25. Sui quoquo meminit animus. Dadurch verliert sich der Begriff des (intellektiven) Gedächtnisses bei ihm sehr in's Unbestimmte.

3) De quant. animae, c. 27, n. 53. Ratio est quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, i. e. aspectus illius, per ea, quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum.

4) De trin. l. 12, c. 2 sq. — c. 14, n. 22. — 5) Ib. l. 12, c. 4.

6) De civ. Dei, l. 14, c. 6. Voluntas est in omnibus, immo omnes nihil aliud, nisi voluntates sunt.

7) De vera relig. c. 7, n. 13.

8) Ib. l. 11, c. 5. n. 8. De civ. Dei, l. 11, c. 28.

wie diese Dreiheit in der Seele gegeben ist[1]). Er findet es in der Dreiheit der drei Grundvermögen des Geistes, des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Willens[2]). Er findet es endlich in den Thätigkeiten dieser drei Grundvermögen, und zwar wie diese Thätigkeiten auf äußere Dinge[3]), auf das eigene Selbst[4]), namentlich aber, wie sie auf Gott gerichtet sind. Insofern nämlich die Seele sich Gottes erinnert, geht aus dieser Erinnerung der Gedanke Gottes hervor, und damit verbindet sich dann die Liebe Gottes, welche beide, Erinnerung und Gedanke, gewissermaßen miteinander verbindet. So spiegelt sich in dieser dreifachen Thätigkeit das immanente trinitarische Leben Gottes in deutlichen Zügen ab, da ja Gott gleichfalls in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst dreieinig ist[5]).

18. Die menschliche Seele ist endlich ihrer Natur nach unsterblich. Diesen Satz beweist der heil. Augustinus durch verschiedene Argumente, welche sich großentheils enge an die platonischen anschließen. Nämlich:

a) Wenn dasjenige, sagt Augustinus, was in einem Subjekte ist, unvergänglich ist, so muß auch dieses Subjekt unvergänglich sein. Nun ist aber in der Seele die Wahrheit, weil sie ein wahres Wissen hat. Die Wahrheit aber ist unvergänglich und unzerstörbar; denn auch in der Hypothese, daß die Wahrheit nicht sei, würde doch wahr sein, daß sie nicht sei; die Wahrheit wäre also doch wieder da. Folglich muß auch die Seele unvergänglich und unzerstörbar sein[6]).

b) Die Seele ist verbunden mit der Vernunft. Die Vernunft aber ist als solche ihrem Inhalte nach unvergänglich; denn die Principien der Vernunft sind ewig. Daraus folgt, daß auch die Seele unvergänglich sein müsse, unter der Voraussetzung, daß die Vernunft von ihr untrennbar ist. Das ist sie aber. Denn da die Verbindung der Vernunft mit der Seele keine örtliche ist, so können beide sich nicht von einander trennen. Die Seele ist also unvergänglich[7]). Und da die Vernunft nur in einem lebendigen Subjekte sein kann, so folgt aus der Verbindung der Vernunft mit der Seele nicht blos deren Unvergänglichkeit, sondern auch die ewige Fortdauer ihres Lebens — die eigentliche Unsterblichkeit[8]).

---

1) Conf. l. 13, c. 11. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim, et novi, et volo: sum sciens ac volens et scio esse me et velle, et volo esse et scire. In his tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, videat, qui potest. De civ. Dei, l. 11, c. 26. De trin. l. 9, c. 4. n. 4. — c. 12, n. 17 sq.

2) Ib. l. 10, c. 11. n. 17 sq. — l. 14, c. 6. — 3) Ib. l. 11, c. 2 sq.

4) Ib. l. 9, c. 4 sq. — c. 10. — 5) Ib. l. 12, c. 4. — l. 14, c. 12. n. 15.

6) Soliloquia, l. 2, c. 13. n. 24. Omne, quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur ut semper animus maneat, si semper maneat disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper . . . veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur. De immort. anim. c. 1.

7) De immort. animae, c. 2. — c. 6, n. 10 sq.

8) Ib. c. 4. — c. 5.

c) Die Seele unterscheidet sich dadurch von dem Leibe, daß sie selbst Leben ist, während der Körper nur belebt ist. Was nun blos belebt ist, das kann sein Leben allerdings verlieren, was dagegen selbst Leben ist, das kann nicht aufhören, Leben zu sein, da es ja im gegentheiligen Falle sich selbst verlieren müßte. Würde also die Seele ihres Lebens beraubt werden können, wie der Leib, so würde sie aufhören, Seele zu sein; sie würde, wie der Leib, als bloßes Animatum erscheinen. Die Seele kann also ihr Leben nicht verlieren, d. h. sie ist unsterblich[1]).

d) Das Sein hat keinen Gegensatz, der es zerstören könnte (essentiae nihil contrarium). Wie daher der Leib, obgleich er im Tode sich auflöst, doch das Sein nicht verliert, weil und insofern seine Elemente bleiben: so muß auch die Seele im Sein beharren, d. h. sie ist ihrem Sein nach unvergänglich. Nichts kann ihr Sein zerstören[2]). Und da ihr Sein wesentlich Leben ist, so ist auch ihr Leben unzerstörbar, d. h. sie ist unsterblich. Dies um so mehr, als auch ihr Leben keinen Gegensatz hat, der es zerstören könnte. Denn das Leben der Seele ist die Wahrheit, der Gegensatz der Wahrheit ist der Irrthum; der Irrthum aber kann, wie von selbst klar, das Leben der Seele nicht vernichten[3]). Die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Seele steht also außer allem Zweifel.

19. Man sieht, die psychologische Doktrin des heil. Augustin läßt keine der großen psychologischen Fragen unberührt, deren Lösung zu den Aufgaben der Philosophie gehört; sie verbreitet sich über selbe mit all jener Klarheit und Präcision, welche namentlich in diesem Gebiete so wünschenswerth ist. Was zuerst seine Beweisführung für die Immaterialität der Seele betrifft, so finden wir hierin den Cardinalpunkt, auf welchen Alles ankommt, entschieden hervorgehoben. Augustinus weiß, daß es hier vor Allem darauf ankommt, ob dem Menschen eine Thätigkeit zukomme, die aus einem materiellen Princip nicht erklärt werden kann. Ist eine solche Thätigkeit dem Menschen eigen, dann muß ein immaterielles Princip in ihm angenommen werden, welches dieser Thätigkeit zu Grunde liegt. Von diesem Gesichtspunkte aus argumentirt er. Er findet im Menschen eine solche Thätigkeit — das Denken. Dieses bietet ihm

1) Ib. c. 9. Est autem animus vita quaedam, unde omne, quod animatum est, vivit. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est. Quod si absurdum est, animam mori non est timendum. Nam prorsus, si tunc moritur animus, cum eum deserit vita, ipsa vita, quae hunc deserit, multo melius intelligitur animus, ut jam non sit animus, quidquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita, quae deserit. Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur: haec autem vita, quae deserit ea, quae moriuntur, quia ipsa est animus, et se ipsam non deserit, non moritur animus.

2) Ib. c. 12.

3) Ib. c. 11. Falsitas non amplius potest, quam fallere. At nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest. Quod si haec non potest, quae contraria veritati est, auferre animo animum esse, quod ei veritas dedit, quid aliud invenitur, quod auferat animo id, quod est animus? Nihil profecto.

daher den ersten und vornehmsten Beweisgrund für die Immaterialität der Seele als des denkenden Princips. Die übrigen Beweise, die er beibringt, verhalten sich zu diesem nur subsidiär. Damit ist die Immaterialität der Seele philosophisch vollkommen sicher gestellt.

20. Ein besonderer Vorzug der Augustinischen Psychologie ist es ferner, daß in ihr die Einheit der Seele im Menschen so entschieden aufrecht erhalten ist. So sehr der heil. Augustin auch der platonischen Philosophie zugeneigt war: in diesem Punkte ließ er sich von ihr durchaus nicht beeinflussen. Man weiß, wie vielseitig der psychische Dualismus noch in den ersten christlichen Jahrhunderten, namentlich in den häretischen Systemen, sein Unwesen getrieben hat. Augustinus hat sich davon ganz frei gehalten. Es ist nur Eine Seele im Menschen — das ist seine Lehre — und diese Eine Seele ist das Lebensprincip des Leibes ebensowohl, wie das Princip der sensitiven und intellectiven Funktionen im Menschen. Die Eine Seele verhält sich naturbestimmend, specificirend zum Leibe; darum ist die menschliche Natur eine einheitliche. Der Mensch ist, wie jedes andere Wesen, ungeachtet seiner zwei wesenhaften Bestandtheile, doch ein Unum per se, nicht ein Unum per accidens.

21. Dadurch war denn auch die platonische Lehre von der Präexistenz der Seelen ein für allemal beseitigt. War es nämlich einmal anerkannt, daß die Seele das Naturbestimmende, das specificirende Princip (die Form) des Leibes sei: so stand zugleich der Folgesatz fest, daß die Seele zur Verbindung mit dem Leibe von Natur aus bestimmt sei. Und wenn dieses, dann konnte nicht mehr eine vorzeitliche Schuld der Grund ihrer Vereinigung mit dem Leibe sein: es mußte vielmehr angenommen werden, daß die Seele gerade zum Zwecke der Constituirung der menschlichen Natur geschaffen, folglich eine vorläufige außerkörperliche Existenz derselben ausgeschlossen sei.

22. In Bezug auf die Frage: ob Generatianismus oder Creatianismus? hat es der heil. Augustin allerdings zu keiner bestimmten Ansicht bringen können. Aber wie sich aus seinen diesbezüglichen Ausführungen ergibt, erkannte er recht wohl, daß gegen den Generatianismus innere, aus dem Wesen der Seele hergenommene Gründe sprechen, während dem Creatianismus nur eine äußere Schwierigkeit gegenübertritt, die nämlich, wie unter Voraussetzung desselben die Fortpflanzung der Erbsünde erklärt werden könne. Darum ist ihm denn auch der Generatianismus seinem Wesen nach unsympathisch, während sein folgerichtiges Denken ihm den Creatianismus nahelegt, dem er nur deshalb nicht ohne weiters sich anschließen will, weil er fürchtet, er könnte dadurch mit der Lehre von der Erbsünde in Conflikt kommen. Es ist ihm da entgangen, daß die Erbschuld auf der menschlichen Natur liegt, daß sie somit vom Menschen auf den Menschen übergeht, und daß daher die Seele als das Eine Constitutiv der menschlichen Natur in dieser gleichfalls jene Schuld contrahiren muß in dem Augenblicke, wo sie zur Constituirung dieser Einen menschlichen Natur von Gott dem Leibe eingeschaffen wird.

23. Was endlich die Beweise betrifft, welche der heil. Augustin für die Unsterblichkeit der Seele führt, so ist in denselben theilweise die Repro=

duktion der platonischen Argumentation nicht zu verkennen. Man mag von diesen Beweisen halten, was man will, der Gedanke, der ihnen zu Grunde liegt, ist richtig. Als immaterielles Wesen ist die Seele unvergänglich, incorruptibel. Ihr Sein überdauert den Leib, und es überdauert ihn lebend. Denn das intellektive Leben der Seele ist nicht an den Leib gebunden; es kann also dieses Leben der Seele nach dem Tode des Leibes fortdauern; es muß aber auch fortdauern, weil eine todte, leblose Seele sich nicht denken läßt. Damit ist das Problem der Unsterblichkeit philosophisch vollkommen gelöst.

24. Der Fortgang unserer Darstellung führt uns nun zur Augustinischen

6. Ethik.

1. Wenn es sich um die Ethik des heil. Augustinus handelt, so müssen wir vor Allem uns beschäftigen mit seiner Lehre von der Willensfreiheit, weil diese in subjectiver Beziehung die Grundlage aller Moral bildet. Wir finden bei Augustinus den Begriff von Freiheit in einem doppelten Sinne gefaßt, nämlich als Wahlfähigkeit (liberum arbitrium) und als Freiheit vom Bösen und zum (übernatürlich) Guten. Reflektiren wir zunächst auf die Lehre des heil. Augustinus über die Freiheit, als Wahlvermögen gedacht!

2. Die Freiheit als Wahlvermögen, als Fähigkeit zwischen Verschiedenem zu wählen gefaßt, ist nach Augustinus eine wesentliche Eigenschaft des Willens[1]). Er begründet diesen Satz in folgender Weise:

a) Der Wille ist gerade dadurch Wille, daß er jeglicher Nothwendigkeit enthoben ist, und zu seinem Thun und Lassen sich selbst bestimmt, mithin zwischen Verschiedenem wählen kann. Hätte er diese Eigenschaft nicht, so könnte man ihn gar nicht mehr „Wille" nennen. Er wäre etwa eine durch blinden Instinkt bewegte und geleitete Potenz; er wäre aber nicht mehr Wille; denn er hätte sich nicht mehr in seiner Gewalt, und eine Kraft, die ihr Thun und Lassen nicht in ihrer Gewalt hat, kann nicht mehr „Wille" genannt werden. Die Freiheit liegt also schon im Wesen des Willens, in seinem Begriffe; ein Wille ohne Freiheit ist undenkbar[2]).

b) Dazu kommt, daß das Selbstbewußtsein für die Freiheit des Willens das evidenteste Zeugniß ablegt. Denn wessen sind wir uns inniger bewußt, als daß wir einen Willen haben, und daß wir durch diesen unsern Willen thätig sind, nicht aus irgend welcher Nothwendigkeit[3]). Das Bewußtsein der Freiheit ist in uns unaustilgbar; alle Versuche, dieses Bewußtsein zu zerstören, sind vergeblich; das Zeugniß unseres Selbstbewußtseins für die Willensfreiheit ist also unwiderlegbar.

---

1) De Spir. et litt. c. 34. Liberum arbitrium nobis naturaliter concreatum est.

2) De lib. arb. l. 3, c. 3. n. 8. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. l. 1, c. 12. n. 26. De duab. animab. c. 11.

3) De lib. arb. l. 3, c. 1. n. 3. Non enim quidquam tam firme et intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum: quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas, qua volo et nolo, non est mea.

c) Ohne Willensfreiheit wäre endlich ein Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Recht und Unrecht ganz undenkbar [1]). Wenn wir keinen freien Willen hätten, dann könnten wir unter keinem sittlichen Gesetze stehen; Verdienst und Schuld, Belohnung und Bestrafung, Lob und Tadel wären schlechterdings unzulässig [2]). Selbst die Reue, die wir über manche unserer Handlungen empfinden, beweist zur Evidenz die Willensfreiheit, da wir keine Handlung bereuen könnten, wenn deren Vollbringung oder Unterlassung nicht in unserer freien Gewalt gestanden hätte [3]).

3. Daß also der Mensch Willensfreiheit besitze, ist unbestreitbar; keine Sophistik kann diese Wahrheit umstürzen [4]). Und gerade diese Willensfreiheit gehört zu den größten Vorzügen des Menschen. Dadurch ist der Mensch in den Stand gesetzt, Gott mit Freiheit zu dienen, und ein Dienst, der Gott mit Freiheit geleistet wird, ist ja ungleich vortrefflicher, als ein solcher, welcher durch Nothwendigkeit bedingt ist [5]). Allerdings kann die Freiheit zum Bösen mißbraucht werden; aber dadurch hört die Freiheit nicht auf, ein Gut zu sein. Es ist deshalb nicht Gott zu tadeln, der uns dieses Gut gegeben, sondern Derjenige, der dieses hohe Gut mißbraucht [6]). Ohne die Freiheit würde der Mensch nicht jene hohe Stellung unter den übrigen Wesen einnehmen, deren

---

1) De duab. animab. c. 12. n. 17. Peccati reum teneri quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. Quamobrem animae, quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, i. e. si libero ad faciendum et non faciendum motu animi carent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus.

2) Contra Fort. Manich. n. 20. Liberum arbitrium si non dedisset Deus, judicium puniendi nullum justum esse posset, nec meritum recte faciendi, nec praeceptum divinum, ut ageretur poenitentia de peccatis, nec ipsa indulgentia peccatorum, quam nobis Deus per Christum donavit. Quia, qui non voluntate peccat, non peccat, n. 21. Hinc est et praemium, quia propria voluntate recta facimus. De lib. arb. l. 2, c. 1. n. 3. Motus autem, quo huc atque illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandas neque culpandus homo esset. l. 3, c. 1. De vera relig. c. 14. n. 27.

3) De act. cum Felic. Manich. l. 2, c. 8. Ipsa poenitentia indicat, non alienae esse naturae, sed voluntatis nostrae, si quid forte peccavimus . . . Si poenitentia est, et culpa est; si culpa est, et voluntas; si voluntas est in peccando, natura non est, quae cogat.

4) De quant. anim. c. 36. n. 80. Datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis raciocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne ipsa ista quidem vana et sacrilega propria voluntate se dicere intelligant.

5) De vera relig. c. 14. n. 27. Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter. Quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.

6) De lib. arb. l. 2, c. 18. n. 48. Sic liberam voluntatem, sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum esse et divinitus datum, et potius eos damnandos esse, qui hoc bono male utuntur, quam eum, qui dederit, dare non debuisse fatearis.

er sich thatsächlich erfreut[1]). Er wäre nicht mehr das höchste und vornehmste Geschöpf Gottes, wenn er ihm nicht mit Freiheit, sondern mit Nothwendigkeit dienen würde[2]).

4. Die Willensfreiheit, als Wahlvermögen gefaßt, wird durch die göttliche Voraussehung weder aufgehoben, noch beeinträchtigt. Denn Gott sieht die menschlichen Handlungen als das voraus, was sie sind, nämlich als freie Handlungen, die wir ebensogut unterlassen, als vollbringen können. Die göttliche Voraussicht hebt daher die Natur der freien Handlungen als freier nicht auf; sie bleiben auch in der Voraussetzung der göttlichen Voraussicht das, was sie sind, nämlich freie Handlungen; ihr Wesen wird durch Gottes Voraussicht nicht aufgehoben oder geändert[3]). Der Mensch handelt nicht so, wie er handelt, weil Gott dieses voraussieht, sondern weil der Mensch so handelt, wie er handelt, sieht es Gott voraus. Würde er anders handeln, so würde Gott eben dieses voraussehen[4]). Die Freiheit der menschlichen Handlungen bleibt also nach allen Seiten hin intakt.

5. Was dagegen die Freiheit vom Bösen und zum (übernatürlich) Guten (sittliche Freiheit) betrifft, so ist diese nach Augustinus nicht eine wesentliche Eigenschaft des Willens, sondern sie ist bedingt durch die göttliche Gnade, da diese es ist, wodurch wir vom Bösen befreit werden, und die Kraft zum (übernatürlich) Guten, sowie das Wollen des letztern erhalten. Während daher die Freiheit als Wahlvermögen, das Liberum arbitrium, unverlierbar ist, können wir der Freiheit vom Bösen und der Freiheit zum (übernatürlich) Guten verlurstig gehen, aber freilich wiederum nur durch unsere freie Schuld. Doch von dieser Freiheit kann erst später des Näheren die Rede sein.

6. An die Lehre von der Willensfreiheit schließt sich an die Lehre des heil. Augustinus von dem höchsten Gute. Augustinus unterscheidet zwischen einer zweifachen Art von Gut, zwischen einem Gute des Genusses und einem Gute des Gebrauches[5]). Ein Gut des Genusses ist dasjenige, dessen

---

1) De Gen. ad litt. l. 7, c. 26. Liberum arbitrium si non haberet homo, in natura rerum minus excelleret.

2) De agon. Christ. c. 10. Homo non esset optimus, si dei praeceptis necessitate, non voluntate serviret. (Propterea) Deus ei liberum voluntatis arbitrium dedit.

3) De civ. Dei l. 5, c. 10. n. 2. Non propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate.

4) De civ. Dei, l. 5, c. 10. n. 2. Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit, imo ideo non dubitatur, ipsum peccare cum peccat, quia ille, cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui, si nolit, omnino non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit. De lib. arb. l. 3, c. 4. n. 10.

5) De doctrin. christ. l. 1, c. 3.

Besitz uns glücklich macht, und das wir deshalb auch um seiner selbst willen lieben. Ein Gut des Gebrauches dagegen ist jenes, welches nur Mittel zur Erreichung eines Gutes des Genusses ist, und das wir daher auch nur um dieses letztern Gutes willen lieben und anstreben [1]).

7. Dieses vorausgesetzt geht denn nun der heil. Augustin von der psychischen Thatsache aus, daß das Ziel all unseres Strebens die Glückseligkeit sei, und zwar eine Glückseligkeit, der Nichts mangelt, die Nichts zu wünschen übrig läßt. Darauf, sagt er, ist all unser Streben hingerichtet; es ist uns unmöglich, unglückselig sein zu wollen [2]). Diese Glückseligkeit ist aber wesentlich bedingt durch die Gegenwart, durch den Besitz eines höchsten Gutes [3]). Dieses muß folgende Eigenschaften haben: Es muß für's Erste ein Gut des Genusses sein; denn nur ein solches kann uns durch seine Gegenwart glücklich machen. Ein bloßes Gut des Gebrauches kann diese Wirkung nicht haben [4]). Es muß dann für's Zweite, wenn es erreicht ist, unverlierbar sein, weil nur eine unverlierbare Glückseligkeit eine wahre und vollkommene sein kann. Was verloren werden kann, gewährt kein reines und ungetrübtes Glück [5]). Es muß endlich das höchste Gut wie der Grund unserer höchsten Glückseligkeit, so auch der Grund unserer höchsten Vollkommenheit sein, weil das Gute in Kraft seiner Natur sich zu uns nicht blos beseligend, sondern auch vervollkommnend verhält [6]).

8. Halten wir nun aber diese Gesichtspunkte fest, dann kann das höchste Gut weder in dem sinnlichen Genusse, noch in der Tugend für sich genommen bestehen; denn keines von beiden weist jene Eigenschaften auf, welche dem höchsten Gute eigen sein müssen. Der sinnliche Genuß ist unbeständig, und vervollkommnet uns nicht; wir haben ihn mit dem Thiere gemein. Die Tugend für sich genommen, ohne Beziehung zu einem höheren Gute, das durch sie erreicht werden soll, schlägt in stolze Selbstgenügsamkeit um, die uns nicht glücklich machen kann [7]). Das höchste Gut kann überhaupt nicht unter oder im Menschen liegen; es muß vielmehr über dem Menschen stehen [8]). Ueber der Seele steht aber nur Gott. Folglich kann nur Gott, das unendliche Gut,

---

1) Ib. l. 1, c. 4.

2) De lib. arb. l. 1, c. 14. De morib. eccl. l. 1, c. 3. n. 4. De trin. l. 13, c. 20. n. 25.

3) De morib. eccl. l. 1, c. 3. n. 4. Praesto esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus.

4) Ib. l. c. Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo, quod est hominis optimum.

5) Ib. l. c. n. 5. Hoc igitur si est, tale esse debet (bonum), quod non amittat invitus. De lib. arb. l. 2, c. 14. De trin. l. 13, c. 8. Nullo modo posset esse vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.

6) De morib. eccl. l. 1, c. 5. De civ. Dei, l. 3, c. 4. n. 2. Ideo beati, quia illo fine perfecti.

7) De civ. Dei, l. 19, c. 25.

8) Conf. l. 13, c. 8. De morib. eccl. l. 1, c. 3. n. 5. De civ. Dei, l. 19, c. 25.

das höchste Gut des Menschen sein [1]). Die höchste Glückseligkeit des Menschen wird also bestehen müssen in der Anschauung und Liebe Gottes. In der Anschauung und in der daraus erfolgenden Liebe Gottes ist der Mensch selig [2]).

9. Die höchste Glückseligkeit des Menschen kann nicht in diese Zeitlichkeit hereinfallen; sie ist uns für das jenseitige Leben aufbewahrt. Denn der Mensch ist hienieden gar vielen Uebeln ausgesetzt, welche eine vollkommene Glückseligkeit nicht zulassen, und außerdem ist er durch die Sinnlichkeit behindert, zur vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes sich zu erheben [3]). Wenn daher die Endbestimmung des Menschen darin besteht, daß er die Glückseligkeit in Gott erreiche, dann ist klar, daß die Endbestimmung des Menschen in's Jenseits zu setzen sei. Und darnach bestimmt sich denn nun die sittliche Lebensaufgabe des Menschen. Der Mensch hat hienieden die Aufgabe, das höchste Gut — Gott — anzustreben, d. h. so zu leben, damit er das höchste Gut und in ihm die höchste Glückseligkeit im jenseitigen Leben erreiche [4]).

10. Der Weg, den wir zu gehen haben, um das höchste Gut im jenseitigen Leben zu erreichen, ist uns vorgezeichnet durch das göttliche Gesetz. Diesem Gesetze gemäß also müssen wir handeln, wenn wir unsere sittliche Lebensaufgabe erfüllen wollen, und gerade darin, daß wir diesem Gesetze gemäß leben und handeln, besteht das sittlich Gute. Das Gesetz gereicht somit zu unserem Besten und ist eine Kundgebung der göttlichen Güte und Liebe zu uns [5]). Um aber das göttliche Gesetz in Allweg und in jeder Beziehung zu erfüllen, müssen wir nach Tugend streben: in dieser besteht die sittliche Vollkommenheit. Wie also das sittlich Gute überhaupt in wesentlicher Beziehung steht zu dem ewigen Endziele des Menschen, so verhält es sich auch mit der Tugend. Die Tugend ist wesentlich Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes [6]); wird diese Beziehung weggedacht, so hört, wie

---

1) De morib. eccl. l. 1, c. 8. Bonorum summa Deus nobis est. — Deus est nobis summa bonum.

2) Enchir. ad Laur. c. 5. Plena visio ineffabilis pulchritudinis est summa felicitas. De duab. animab. c. 8. Quid nobis aliud praemium, quam vita aeterna promittitur, quae Dei cognitio est? De morib. eccl. l. 1, c. 14. Quid est aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui inhaerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate. Damit ist zugleich gesagt, daß Gott für den Menschen eigentlich das einzige Gut des Genusses sei; alle übrigen Güter sind für ihn nur Güter des Gebrauches, d. h. er darf und soll sie nur gebrauchen als Mittel zur Erreichung der ewigen Glückseligkeit in Gott.

3) Soliloqu. l. 1, c. 7.

4) De morib. eccl. l. 1, c. 25. n. 46. Summum bonum appetere est bene vivere.

5) De Gen. ad litt. l. 8, c. 13, n. 30.

6) De civ. Dei, l. 5, c. 12. n. 4. Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est. l. 19, c. 10. Tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et seipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et major esse non possit.

schon angedeutet, die Tugend auf, Tugend zu sein, und wird zu hochmüthiger Selbstgenügsamkeit, die nicht mehr Tugend, sondern Laster ist[1]).

11. Die Tugend definirt Augustinus mit Cicero als »Animae habitus, naturae modo et rationi consentaneus«[2]) oder auch als »Ars bene recteque vivendi«[3]). Sie ist daher eine durch die Uebung des Guten zu gewinnende Tüchtigkeit, und Geneigtheit des Willens zum sittlich Guten, welche zugleich Stärke und Festigkeit des Willens in der Ausübung des Guten in sich schließt. Sie fordert nicht, wie die Stoiker annehmen, daß der Mensch absolut unzugänglich sei allen Affekten oder Gemüthsbewegungen — eine solche sog. »ἀπάθεια« wäre widernatürlich und das Gegentheil von Tugend[4]) — sie fordert nur, daß man die πάθη mäßige, sie in den Schranken des sittlichen Gesetzes halte und der Gerechtigkeit dienstbar mache[5]). Wenn es heißt, daß man das Fleisch hassen müsse, so soll damit nur gesagt sein, daß man die Begierlichkeit des Fleisches bekämpfen, beherrschen und dem Geiste unterwürfig machen müsse[6]). Die Tugend befreit uns von der Herrschaft der Begierden, und darum liegt in ihr auch die wahre sittliche Freiheit. Deo servire libertas!

12. Ist das göttliche Gesetz die Norm des sittlichen Handelns, so ist das Grundgesetz, in welchem alle übrigen Gesetze inbegriffen sind, das Gesetz der Liebe. Diese ist in erster Linie Gottesliebe. Die Gottesliebe ist unsere erste und höchste, ja gewissermaßen unsere einzige Pflicht[7]). In dieser Liebe müssen wir Alles, was wir sind, was wir haben und thun, auf Gott beziehen[8]), und uns ihm damit zum Opfer weihen; denn die Liebe kann nicht bestehen ohne Opfer. Unser ganzes Leben muß ein Opferleben sein[9]). Aus

1) De civ. Dei, l. 19, c. 25. Licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae et superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt.

2) Quaest. 83, qu. 31. n. 1.

3) De civ. Dei, l. 4, c. 21.

4) Ib. l. 14, c. 9. n. 4. Si ἀπάθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus: quis hunc stuporem non omnibus vitis judicet esse pejorem!

5) Ib. l. c. — 6) De doctrin. christ. l. 1, c. 24. n. 25.

7) De morib. eccl. l. 1, c. 25. n. 46. Nil (enim) aliud est bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere.

8) De doctr. christ. l. 1, c. 22. n. 21. Diliges Deum ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente, si omnes cogitationes et omnem vitam, et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa, quae confers.

9) De civ. Dei, l. 10, c. 19. Invisibile sacrificium in cordibus nostris nos ipsi Deo esse debemus. c. 6. Ipse homo Dei nomine consecratus et Deo devotus, in quantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est . . . Si ergo corpus, quo inferiore tanquam famulo vel tanquam instrumento utitur anima, cum ejus bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est: quanto magis anima ipsa, cum se refert ad Deum, ut igne amoris ejus accensa, formam concupiscentiae saecularis amittat, eique tanquam formae incommutabili subdita reformetur, fit sacrificium!

der Gottesliebe fließt dann die geordnete Selbstliebe, in Kraft welcher wir unser wahres Bestes wollen, welches aber kein anderes ist, als Gott, das höchste Gut [1]). Weiter fließt dann aus der Gottesliebe die Liebe des Nächsten, welche darin besteht, daß wir auch dem Nebenmenschen, wie uns selbst, sein wahres Bestes wollen, und ihm, so viel an uns ist, zur Erreichung desselben behilflich sind [2]). Die Liebe des Nächsten muß allgemein sein, und auch auf jene sich erstrecken, die uns übel wollen [3]).

13. Wie aber das Gesetz der Liebe das Grundgesetz des sittlichen Lebens ist, so ist die Liebe auch die Grundtugend. In ihr sind alle übrigen Tugenden enthalten; alle besonderen Tugenden sind nur die verschiedenen Verzweigungen der Einen Grundtugend, der Liebe. Dies gilt zunächst von den sog. vier Cardinaltugenden, Klugheit, Starkmuth, Mäßigkeit und Gerechtigkeit [4]). Die Klugheit ist die Liebe, insofern sie dasjenige, wodurch sie gefördert wird, von dem, wodurch sie behindert wird, scharf und genau unterscheidet [5]). Der Starkmuth ist die Liebe, insofern sie muthig und leicht Alles um dessen willen, was sie liebt, erträgt [6]). Die Mäßigkeit ist die Liebe, insofern sie sich demjenigen, was geliebt wird, unversehrt und unbefleckt erhält [7]). Die Gerechtigkeit endlich ist die Liebe, insofern sie dem Geliebten allein dient und demgemäß über alles Andere in rechter Weise herrscht [8]). So ist die Liebe die Wurzel alles sittlich Guten, und kein Werk hat vor Gott einen Werth und ein Verdienst, wenn es nicht aus Liebe vollbracht wird [9]). Die Furcht, wenn sie nicht rein knechtische Furcht ist, ist zwar sittlich berechtigt [10]); der Mensch soll aber bei dieser Furcht nicht

1) De mor. eccl. l. 1, c. 26. n. 48. Si summum bonum nil aliud est, quam Deus, quis cunctari potest, quia sese amat, qui amator est Dei?

2) Ib. l. c. n. 49. Diliges proximum tuum sicut seipsum. Te autem salubriter diligis, si plus, quam te, diligis Deum. Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est, h. e. ut etiam ipse perfecto amore diligat Deum. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum, ad quod ipse tendis, adducis. De ver. relig. c. 46. n. 87. De doctr. christ. l. 1, c. 22. n. 21.

3) Ib. l. 1, c. 29. C. Faust. Man. l. 19, c. 24.

4) De morib. eccl. l. 1, c. 15. Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Nam illud, quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam effectu, quantum intelligo, dicitur.

5) Ib. l. c. Prudentia est amor, ea, quibus adjuvatur, ab eis, a quibus impeditur, sagaciter seligens.

6) Ib. l. c. Fortitudo est amor, facile tolerans omnia propter quod amatur.

7) Ib. l. c. Temperantia est amor, integrum se praebens ei, quod amatur.

8) Ib. l. c. Justitia est amor, soli amato serviens et propterea recte dominans.

9) De gratia Christ. l. 1, c. 26. Nihil omnino boni sine dilectione, quod ad pietatem veramque justitiam pertinet, fieri potest . . . . Ubi non est dilectio, nullum opus bonum imputatur, nec recte bonum opus vocatur.

10) Serm. 161 de verb. Apost. Time tamen, ut ista formido custodiat te et perducat ad dilectionem. Serm. 156, n. 14. Fac tamen timore poenae, si nondum potes amore justitiae.

stehen bleiben, sondern zur Liebe fortgehen; denn was erst aus Furcht geschieht, ist noch nicht so, wie es geschehen soll. Erst wenn das Motiv der Liebe hervortritt, wird das Werk vollkommen[1]).

14. Das Böse (Malum) ist nichts Reales, keine Substanz; denn Alles, was ist, ist, insofern es ist, wie wahr, so auch gut[2]). Das Böse ist nur Negation, und zwar Negation des Guten, das sein sollte, also Privation des Guten[3]). Das Böse ist somit nur möglich durch das Gute; denn gäbe es kein Gutes, so wäre auch keine Privation des Guten, kein Verlurst des Guten möglich. Das Gute ist möglich ohne das Böse; das Böse aber nicht ohne das Gute[4]). Ein Wesen, das schlechthin böse wäre, in welchem gar nichts Gutes sich fände, ist unmöglich; denn so böse es auch sein mag, insofern es ist, d. h. ein Sein hat, ist und bleibt es doch immer gut. Ein schlechthin Böses würde reine Negation, also Nichts sein[5]). Und daraus ergibt sich wiederum, in welchem Verhältnisse das Böse zur Natur steht. Das Böse ist gegen die Natur, weil es diese des ihr gebührenden Gutes beraubt[6]). In diesem Sinne kann das Böse als eine Verschlechterung, als eine Corruption der Natur bezeichnet werden[7]). Die Vollkommenheit der Natur beruht auf Maß, Form und Ordnung; das Böse ist daher Corruption von Maß, Form oder Ordnung[8]). Doch ist das Böse nicht im Stande, die Natur vollständig zu zerstören; denn die Corruption, welche das Böse ist, setzt die Natur oder Substanz, welche jene Corruption erleidet, voraus, und es müßte daher mit dieser zugleich auch das Böse verschwinden[9]).

1) Contr. duas epp. Pelag. l. 2, c. 9. Quando timore poenae, non amore justitiae fit bonum, nondum bene fit bonum. Enchir. ad Laurent. c. 121. Quod fit timore poenae . . ., ita ut non referatur ad illam caritatem, quam diffundit Spiritus sanctus in cordibus nostris, nondum fit, quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videtur.

2) De lib. arb. l. 3, c. 7. n. 21. Omnia eo ipso, quo sunt, bona sunt. Conf. l. 7, c. 12.

3) De civ. Dei, l. 11, c. 22. Natura nulla est malum, nomenque hoc non est nisi privationis boni. Contr. ep. fund. c. 31. Boni absentia mali nomen tenet. De Gen. ad litt. l. 8, c. 14. n. 31. Nulla natura mali est, sed amissio boni hoc nomen accepit.

4) Enchir. ad Laur. c. 13. c. 14. De civ. Dei, l. 14, c. 11. n. 1.

5) Ib. l. 19, c. 13. n. 2. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest. Contr. ep. fund. c. 33.

6) De lib. arb. l. 3, c. 13. n. 38. Omne vitium eo ipso, quo vitium est, contra naturam est.

7) Contr. ep. fund. c. 35. n. 39. Quis dubitet, totum illud, quod dicitur malum, nihil aliud esse, quam corruptionem?

8) De natura boni, c. 3. Omnia, quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quantum autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria: Modus, species et ordo tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis. c. 4. Malum (igitur) est corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis.

9) Ib. c. 17. Cuique naturae non est malum, nisi minui bono: quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur. c. 20.

15. Es ist ein zweifaches Malum zu unterscheiden: das Malum culpae und das Malum poenae. Ersteres ist das sittlich Böse — das Böse im strengen Sinne dieses Wortes —; letzteres ist die Wirkung des sittlich Bösen, ist also durch dieses beursacht[1]). Handelt es sich nun vorerst um das Malum culpae, so kann dieses nur bestehen in der Privation des sittlich Guten, also darin, daß der Mensch von dem höchsten Gute ab und den veränderlichen Gütern sich zuwendet, letztere dem ersteren vorzieht[2]). Die veränderlichen Güter sind zwar nicht an sich böse; aber wenn der Mensch sie dem höchsten Gute vorzieht, sie über das letztere stellt, dann verkehrt er die Ordnung, und gerade in dieser Verkehrung der Ordnung liegt das Böse[3]). Der Mensch aber wendet sich von dem höchsten Gute ab und den veränderlichen Gütern zu, wenn er das göttliche Gesetz, welches in der gottgesetzten Ordnung zum Ausdruck kommt[4]), und das ihm den Weg zum höchsten Gute vorzeichnet, übertritt. Und deshalb kann das Malum culpae, das sittlich Böse — die Sünde — allgemein definirt werden als »Dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam[5]).

16. Was ferner den Grund des sittlich Bösen betrifft, so ist in dieser Beziehung zu unterscheiden zwischen dem entfernteren, und dem nächsten Grunde. Der entferntere Grund des Bösen ist die Endlichkeit und Veränderlichkeit der geschöpflichen Wesen. Nur ein Wesen, das geschaffen, und daher endlich und veränderlich ist, kann möglicherweise dem Bösen verfallen[6]). Gott als der absolut Unendliche und Unveränderliche ist dem Bösen unzugänglich, weil das Unendliche und Unveränderliche, eben weil es dieses ist, eine Beraubung des Guten nicht incurriren kann[7]). Der nächste Grund des Bösen dagegen ist die

1) De vera relig. c. 12. n. 23. Et hoc est totum, quod dicitur malum: peccatum et poena peccati. De lib. arb. l. 1, c. 1. n. 1.

2) Ib. l. 2, c. 19. n. 53. Malum est aversio voluntatis ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona.

3) Quaest. ad Simpl. l. 1, qu. 2, n. 18. Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, i. e. a praestantiore conditore aversio, et ad condita inferiora conversio. De civ. Dei, l. 12, c. 8. Deficitur non ad mala, sed male: i. e. non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est. De nat. boni, c. 36. Malum est male uti bono.

4) Contra Faust. Man. l. 22, c. 27. Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.

5) Ib. l. c. Mit dieser Definition fällt im Wesen zusammen die andere (De gen. ad litt. lib. imperf. c. 1. n. 3): Peccatum est pravus liberae voluntatis assensus, cum inclinamur ad ea, quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Und: (De duab. animab. c. 11): Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi, quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere.

6) De civ. Dei, l. 14, c. 13. n. 1. Vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non potest. Ac per hoc, ut natura sit, ex eo habet, quod a Deo facta est, ut autem ab eo, quod facta est, deficiat, ex hoc, quod de nihilo facta est. Enchir. ad Laur. c. 12.

7) De natur. bon. c. 29. C. adv. leg. et proph. l. 1, c. 5. Op. imperf. c. Jul. l. 5, c. 31.

Freiheit des Willens. Der freie Wille kann, wie das Gute, so auch das Böse thun[1]). Daß aber der freie Wille statt des Guten das Böse thut, dafür ist keine weitere wirkende Ursache mehr anzunehmen[2]). Es ist absurd, wenn die Manichäer die Leiblichkeit als die wirkende Ursache, durch welche der Wille zum Bösen determinirt wird, betrachten. Der freie Wille allein ist die wirkende Ursache des Bösen; das Böse wird in ihm nicht durch eine andere wirkende Ursache erzeugt; er macht sich durch eigene Selbstbestimmung böse[3]).

17. Das Malum poenae ist dann die wirkliche Beraubung des höchsten Gutes, welche durch das Malum culpae, durch das sittliche Böse, verschuldet worden. Diese Beraubung ist Unglückseligkeit, weil die Glückseligkeit nur in dem Besitze des höchsten Gutes bestehen kann. Im gegenwärtigen Leben wird diese Unglückseligkeit noch nicht in ihrer ganzen Größe empfunden, weil die geschöpflichen Güter noch einigen Ersatz bieten; im jenseitigen Leben dagegen fällt dieser Ersatz weg; die Seele wird wider ihren Willen des höchsten Gutes, von welchem sie sich hienieden frei abgewendet hat, beraubt, und damit tritt die tiefste Unglückseligkeit ein[4]). Das ist die Strafe des sittlich Bösen. Sie muß eintreten, weil die göttliche Gerechtigkeit solches fordert. Und von dieser Seite betrachtet ist sie selbst wiederum etwas Gutes, weil Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit. Ein Uebel ist sie nur für den Menschen, den sie trifft, und insofern sie ein Uebel ist, ist der Mensch deren Urheber, weil er sie durch die Sünde verschuldet hat. Als Wirkung der Gerechtigkeit dagegen ist sie etwas Gutes, weil Wiederherstellung der gestörten Ordnung, und insofern sie dieses ist, ist Gott deren Urheber[5]).

18. Und so involvirt denn die gute That wesentlich eine Annäherung zu Gott als dem höchsten Sein; die böse That dagegen involvirt eine Entfernung von jenem höchsten Sein, eine Annäherung an das Nichts[6]). Das

---

1) Conf. l. 7, c. 3. n. 5. De lib. arb. l. 1, c. 16, n. 35. et al. pass.

2) Ib. l. 3, c. 22. n. 63. Peccata nonnisi propriae voluntati animarum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa est quaerenda. De civ. Dei, l. 12, c. 6. Mala voluntas efficiens est causa operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil.

3) De lib. arb. l. 1, c. 1. n. 1. Quisque malus sui malefacti auctor est. c. 11. n. 21. — l. 3, c. 12. n. 35.

4) De Gen. ad litt. l. 8, c. 14. n. 31. Aliquando amissio superioris boni non sentitur malum, cum habetur, quod amatum est, bonum inferius. Sed divina justitia est, ut, qui voluntate amisit, quod amare debuit, amittat cum dolore, quod amavit, dum naturarum creator ubique laudetur.

5) Contr. Adimant. Manich. c. 26. Ita ergo Deus malum facit, quod non ipsi Deo malum est, sed iis, in quos vindicat. Itaque ipse, quantum ad se pertinet, bonum facit, quia omne justum bonum est, et justa est illi vindicta. Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 26.

6) De vera relig. c. 11. n. 21. Vita voluntario defectu deficiens ab eo, qui eam fecit, et cujus essentia fruebatur, et volens contra legem Dei frui corporibus, quibus eam Deus praefecit, vergit ad nihilum. De civ. Dei, l. 14, c. 13. n. 1.

Gute ist vervollkommnend; das Böse ist ein Rückschritt von dem Vollkommenen; die Richtung des Guten geht auf das Sein, auf die Vollkommenheit des Seins, die Richtung des Bösen aber geht auf das Nichtsein[1]). Nur die gute That ist also etwas in jeder Beziehung Positives, weil sie nicht blos That ist, sondern auch ein positives Ziel hat; die böse That ist nur als That positiv; insofern dagegen ihre Richtung zum Nichtsein geht, ist sie in dieser Beziehung etwas Negatives — Defekt[2]). Von diesem Gesichtspunkte aus konnte Augustinus sagen, daß das Böse nicht so fast eine Causa efficiens, als vielmehr eine Causa deficiens habe, weil es wesentlich ein Abfall von der höchsten Vollkommenheit, ein Rückschritt zum Unvollkommenen, zum Nichts sei[3]). Das Grundböse aber, woraus alles übrige Böse hervorgeht, ist der Hochmuth, — jene Sünde, in welcher der Mensch der Unterordnung unter Gott und sein heiliges Gesetz sich entzieht, und dafür alles Andere auf sich bezieht. Diese hochmüthige Auflehnung gegen Gott ist die Giftwurzel, aus welcher alle sittliche Verderbniß erwächst[4]).

19. Die ethischen Lehrbestimmungen des heil. Augustinus fügen sich, wie leicht ersichtlich, ganz genau in das Ganze seines Systems ein. Ihm war es klar, daß die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, wie sie das manichäische System in sich schloß, die ganze Ethik von Grund aus zerstören müßte. Darum tritt er den Manichäern gegenüber überall mit aller Kraft für die Willensfreiheit ein. Der Gedanke, daß der Mensch in seinem Thun und Lassen unter einer zwingenden, äußeren oder inneren Nothwendigkeit stehe, erscheint ihm unerträglich. Er begnügt sich nicht damit, die Willensfreiheit aus dem evidenten Zeugnisse des Selbstbewußtsein und aus den wesentlichen Forderungen des sittlichen Lebens zu erweisen: er geht weiter, er sucht den ausschlaggebenden Grund der Willensfreiheit in dem Wesen des Willens selbst. Der Wille

---

Relicto Deo esse in semetipso, h. e. sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare.

1) De morib. Man. l. 2, c. 2. n. 2. Malum est deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit. Contra Secund. Man. c. 15. Deficit anima, cum consentit malo, minusque jam esse ac propterea minus valere incipit, quam valebat, dum nulli consentiens in virtute consisteret, tanto utique deterior, quanto ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, vergit, ut etiam ipsa minus sit.

2) Quaest. 83, qu. 21. Malum est deficere. C. Jul. Pelag. l. 1, c. 3. Malum est defectus a summo bono. De civ. Dei, l. 12, c. 9. n. 2. Mali causa non est bonum, sed defectus a bono.

3) Ib. l. 12, c. 7. Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio; deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. l. 14, c. 11. n. 1. Mala vero voluntas prima defectus potius quidam erat ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum.

4) Ib. l. 14, c. 13. n. 1. Malae voluntatis initium quid potuit esse nisi superbia? Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium.

wäre nicht Wille, wenn er nicht frei wäre: — das ist der Gedanke, der ihn leitet, und den er consequent durchführt. Damit hat er den Kernpunkt der Frage getroffen, und zugleich erwiesen, daß der Mensch seinem Wesen nach, weil ein freies, auch ein sittliches Wesen sei.

20. Was aber noch weit höher anzuschlagen ist, das ist dieses, daß Augustinus die Eudämonologie auf Grundlage des christlichen Glaubens philosophisch in die allein wahre Richtung hineingeleitet hat. Die Frage um das höchste Gut des Menschen hatte im ethischen Interesse die gesammte antike Philosophie beschäftigt. Aber alle antiken Philosophen, wenn wir etwa Plato ausnehmen, haben das höchste Gut des Menschen in diese Zeitlichkeit hereingesetzt und demgemäß die Ansicht festgehalten, daß das sittliche Leben des Menschen nicht auf ein höheres, überzeitliches Ziel hingerichtet sei, sondern vielmehr nur dazu dienen solle, damit der Mensch hienieden sich in eine Lage setze, die seinem Bedürfnisse nach Glückseligkeit genüge. Damit verlor die gesammte Ethik ihre höhere Weihe; von einem transcendenten, göttlichen Gesetze, welches mit unabweisbarem Imperativ das gesammte sittliche Leben bestimmt und ihm die Richtung nach Oben gibt, konnte nicht mehr die Rede sein; die Sittenlehre wurde zu einer bloßen Anweisung, wie es der Mensch angehen müsse, damit er sich in diesem gegenwärtigen Dasein ein befriedigendes Lebensglück verschaffen könne. Mit Einem Worte: die Ethik war eigentlich nicht mehr Sittenlehre, sondern bloße Klugheitslehre.

21. Diese für die Ethik so verhängnißvolle Anschauung hatte das Christenthum ein für allemal zerstört, indem es das sittliche Leben des Menschen auf die ewige Glückseligkeit in Gott als auf sein Ziel hinrichtete. Aber es blieb noch übrig, nachzuweisen, daß auch die menschliche Vernunft, wenn sie ihren Principien folgt, und von diesen aus ihre Schlüsse macht, zu dem gleichen Gedanken hinführen müsse, daß also auch die Philosophie hier mit der christlichen Offenbarung in vollem Einklang sich befinde. Und dieser Nachweis ist es, den der heil. Augustin, allerdings nicht als der erste, aber doch in eingehendster Weise erbracht hat. Nicht die stoische Tugend, beweist er, nicht der epikuräische Genuß kann als das höchste Gut des Menschen betrachtet werden; ein irdisches, zeitliches Gut genügt dem Menschen überhaupt nicht; seinem Bedürfnisse, seinem Streben genügt nur das unendliche Gut — Gott. Darum fällt das Endziel seines sittlichen Lebens nicht in diese Zeitlichkeit herein; es liegt über diese hinaus; die ewige Glückseligkeit in Gott ist es, worauf alles sittliche Thun und Lassen es absehen muß. Der Mensch steht mit dem Fuße auf der Erde; mit dem Scheitel aber berührt er den Himmel; dieser ist die Heimath, welcher er durch das gegenwärtige Leben hindurch zuschreiten soll.

22. Durch diese Anknüpfung des sittlichen Lebens an Gott war denn nun auch eine objective Norm für das sittliche Leben gewonnen. Die Sittenlehre konnte nicht mehr als bloße Klugheitslehre erscheinen. Ist der Mensch durch göttliche Anordnung zur ewigen Glückseligkeit in Gott bestimmt, dann muß er, um zu diesem Ziele zu gelangen, den Weg gehen, den Gott ihm

vorschreibt. Es existirt also eine über die materielle übergreifende sittliche Weltordnung, in welche der Mensch ohne sein Zuthun von Gott gestellt ist; sie geht von Gott aus, und in ihr tritt dem Menschen das Gesetz des göttlichen Willens entgegen, dem er unbedingt zu folgen hat, um sein ewiges Endziel zu erreichen. Dadurch also ist das Leben des Menschen, all sein Thun und Lassen in sittlicher Beziehung normirt; sein sittliches Handeln beruht nicht mehr auf subjectiver Berechnung, wie und durch welche Mittel ein glückliches Leben zu beschaffen sei; es beruht vielmehr auf dem erhabenen Imperativ des göttlichen Gesetzes; es erweist sich als Gehorsam gegen Gott und seinen heiligen Willen. Und das ist, was die ganze Größe und Würde des sittlichen Lebens ausmacht.

23. Damit war dann aber auch die Tugend in jene Stellung eingewiesen, welche allein ihrem Begriffe entspricht. Mit Recht wirft der heil. Augustin dem stoischen Tugendbegriffe vor, daß er, indem er die Tugend beziehungslos auf sich allein stelle, diese in ihr Gegentheil verkehre, da sie in dieser Fassung als ein hochmüthiges und aufgeblasenes Selbstgenügen erscheine, und somit vielmehr den Namen eines Lasters, als den der Tugend verdiene. Die Tugend kann nie beziehungslos, nie Selbstzweck, sie kann nur als Mittel zur Erreichung eines außer ihr liegenden Zweckes gedacht werden; aber freilich nicht als Mittel für den Genuß, wie die Epikuräer sie auffaßten, sondern vielmehr als Mittel zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit in Gott. Damit ist der hohe sittliche Werth der Tugend festgestellt und gesichert, aber zugleich auch ein hinreichender Impuls zum Streben nach Tugend geboten. Die Tugend fordert unausgesetztes Ringen, unausgesetzte Selbstverleugnung, unausgesetzten Kampf gegen das Böse — wenn der Mensch dieses unausgesetzte Mühen und Ringen auf sich nehmen soll, dann muß ihm auch ein Kampfpreis vorschweben, welcher all jenes Ringen und Mühen aufwiegt und lohnt. Und ein solcher Kampfpreis ist hier in Aussicht gestellt: die ewige Glückseligkeit in Gott. Diese allein ist des schweren und unausgesetzten sittlichen Kampfes werth, welchen das Streben nach Tugend dem Menschen auflegt.

24. Wenn ferner Augustinus als die sittliche Grundpflicht und als die Grundtugend die Gottesliebe hinstellt, so hat er damit den christlichen Gedanken von der Pflicht, Gott über Alles zu lieben, auch auf philosophischem Gebiete als den allein berechtigten anerkannt. Und das ist nicht hoch genug anzuschlagen. Die Gottesliebe muß ja auch vom philosophischen Standpunkte aus als das sittliche Motiv bezeichnet werden. Alles sittliche Handeln, d. i. alle Erfüllung der göttlichen Gebote, ist ja im Grunde nichts anderes als eine Verherrlichung Gottes als des höchsten Herrn und Gesetzgebers; wie sollten wir aber Gott verherrlichen, wenn wir nicht seine Ehre wollten, d. h. wenn wir ihn nicht liebten! Alles sittliche Handeln hat ferner seinen Zweck in Gott, wir sollen damit die ewige Seligkeit in Gott erreichen; wie sollten wir aber nach Vereinigung mit Gott streben, wenn wir ihn nicht liebten! Mit der Betonung der Liebe als des sittlichen Motives hat also Augustinus nicht blos

eine große christliche, sondern auch eine große philosophische Wahrheit ausgesprochen. Wenn er die sittlichen Tugenden nur als verschiedene Verzweigungen oder vielmehr Offenbarungsweisen der Einen Tugend der Gottesliebe betrachtet, so mag das allerdings streng genommen weniger zulässig sein; aber der Gedanke, daß die Gottesliebe als Motiv allem übrigen Tugendstreben zu Grunde liegen müsse, ist doch richtig; denn nur eine solche Tugend kann wahre Tugend sein, welche auf dem Grunde der Gottesliebe sich aufbaut.

25. Zur ethischen Theorie gehört auch die Frage um das Wesen und den Ursprung des Bösen. Es ist bekannt, wie diese Frage in der altheidnischen Philosophie sowohl, als auch in den Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte stets im Vordergrunde der philosophischen Forschung gestanden ist, daß man aber nie dazu kommen konnte, sie durchweg richtig zu lösen. Fast immer glaubte man das Böse als eine kosmische Potenz betrachten zu müssen, sei es nun, daß man als diese kosmische Potenz die Materie betrachtete, sei es, daß man darunter ein persönliches Wesen sich dachte. Augustinus hat auch hier auf Grund der christlichen Lehre den Knoten zerhauen, und dem Manichäismus gegenüber die Frage um das Wesen und den Ursprung des Bösen philosophisch in endgiltiger Weise gelöst. Das Böse ist nichts Positives, kein Sein; es ist nur Privation, Privation des Guten — das ist der Gedanke, der der ganzen Augustinischen Lehre vom Bösen zu Grunde liegt. Damit war der ethisch dualistische Irrthum beseitigt: das Böse erscheint als ein bloßes Werk des freien Willens, aber nicht als ein solches, das einen positiven Gehalt, eine Richtung auf das Sein hat, sondern als ein solches, das einen Abfall vom Sein, einen Abfall von dem Positiven, das sein sollte, in sich schließt. Zur vollständigen Klarstellung dieses Begriffes diente dann die Unterscheidung zwischen Malum culpae und Malum poenae. Das Malum culpae erscheint als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung und gegen das göttliche Gesetz, also als die Privation des sittlich Guten; das Malum poenae dagegen als die daraus erfolgende Privation der Vollkommenheit und Glückseligkeit, die als die Frucht und als der Lohn des sittlich Guten dem Menschen in Aussicht gestellt ist. Damit ist Licht verbreitet über das dunkle Problem des Bösen, und das philosophische Denken in dieser Beziehung zu einem allseitig befriedigenden Resultate gekommen.

26. Mit der Ethik sollten wir eigentlich unsere Darstellung der Doktrin des heil. Augustin abschließen; denn nur bis zu diesem Punkte her hat selbe einen rein philosophischen Charakter. Was noch folgt, greift schon in das Gebiet der Theologie hinüber. Wir wollen aber doch noch einen kurzen Ueberblick über Augustin's Lehre von dem Sündenfalle und der Gnade anschließen, weil doch auch in diesem Gebiete noch Manches vorkommt, was ein philosophisches Interesse bietet.

7. Ein Blick auf die Augustinische Lehre vom Sündenfalle und von der Gnade.

1. Der erste Mensch besaß durch göttliche Gnadenerweisung Vorzüge, welche ihm gegenwärtig nicht mehr eigen sind. Er besaß eine höhere Erkenntniß, die er sich nicht erst mühevoll erringen mußte; wie sein Wille Gott, so war die Sinnlichkeit dem Willen derart unterworfen, daß sie sich gegen diesen nicht aufzulehnen suchte[1]). Der Mensch war frei vom Bösen und frei zum Guten. Damit besaß er zugleich die Möglichkeit, nicht zu sündigen — das »Posse non peccare«[2]). Allerdings bedurfte er hiezu der göttlichen Hilfe; aber diese Hilfe war blos ein Adjutorium sine quo non, d. h. eine Hilfe, ohne welche er nicht das Böse vermeiden und das Gute thun konnte, nicht aber eine solche Gnade, durch welche er das Gute that[3]). Der erste Mensch war ferner auch unsterblich dem Leibe nach; aber freilich nur so, daß er, obgleich von Natur aus sterblich, durch Gottes Gnade in den Stand gesetzt war, nicht zu sterben, falls er die von Gott hiefür gesetzte Bedingung — Gehorsam gegen sein Gebot — erfüllen würde. Seine Unsterblichkeit war ein Posse non mori, nicht ein Non posse mori[4]).

2. Durch die Sünde nun verlor der Mensch diese Vorzüge. An die Stelle jener hervorragenden Erkenntniß, deren er sich vor der Sünde erfreute, trat die Unwissenheit und Blindheit des Herzens, und statt daß wie vorher die Sinnlichkeit der Vernunft und dem Willen ohne Widerstand gehorchte, lehnte sie sich jetzt dagegen auf: es erwachte im Menschen die Begierlichkeit des Fleisches[5]). Und da der erste Mensch der Repräsentant des ganzen Geschlechtes war, so ging Schuld und Strafe der Sünde auf alle seine Nachkommen über, weil alle seminaliter in ihm schon enthalten waren[6]). Das ist die Erbsünde[7]). Das materielle Moment der Erbsünde sind also die Blindheit des Herzens und die Begierlichkeit[8]); das formelle dagegen ist der Reat, welcher auf beiden, auf der Blindheit des Herzens und auf der Begierlichkeit ruht, insofern nämlich beide Folge der Sünde, also selbstverschuldete Privation eines Gutes sind, das von Gott ursprünglich gewollt war[9]). Damit verband sich dann als Strafe auch noch der leibliche Tod,

1) De civ. Dei, l. 14, c. 19.

2) Ib. l. 22, c. 30. n. 3. De corrept. et grat. c. 12. n. 33.

3) Ib. c. 11. n. 31. — c. 12. n. 34.

4) Ib. c. 12. n. 33. De civ. Dei, l. 22, c. 30. n. 3.

5) De civ. Dei, l. 13, c. 13. — l. 14, c. 15. n. 2.

6) De civ. Dei, l. 13, c. 14. Omnes fuimus in illo uno, quando omnes ille unus corrupit, qui per feminam lapsus est in peccatum.

7) Enchirid. ad Laur. c. 26. — 8) Opus imperf. c. Julian. l. 6, c. 17.

9) Daß dies wirklich die Ansicht des heil. Augustin war, ergibt sich aus seiner Lehre von der Taufe. Durch diese, lehrt er, wird die Erbsünde getilgt; aber die Begierlichkeit bleibt, um dem Menschen Gelegenheit zum Kampfe zu geben. Die Begierlichkeit kann also nicht das eigentliche Wesen der Erbsünde ausmachen; sonst müßte sie in der Taufe getilgt werden. Das Wesen der Erbsünde muß vielmehr nach dem heil. Augustin

d. h. der Mensch, dem vorher durch göttliche Gnade die Möglichkeit offen stand, nicht zu sterben, verfiel nun der in seiner Natur angelegten Nothwendigkeit des Todes[1]). Das übernatürliche Ebenbild Gottes erlosch im Menschen[2]); das natürliche Bild dagegen, die Vernunft, blieb; denn wäre auch diese erloschen, dann hätte der Mensch aufgehört Mensch zu sein[3]). Verdunkelt und verdüstert wurde die Vernunft; aber nicht ausgelöscht; der Funke der Vernunft, nach welcher der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen worden, blieb im Menschen und ist in ihm unaustilgbar[4]).

3. Bemerkenswerth ist das Bild, welches der heil. Augustinus von dem ethischen Zustande des gefallenen Menschen entwirft. Er spricht ihm die Freiheit zum Guten ab, und stellt ihn unter die Nothwendigkeit des Bösen. An die Stelle des »Posse non peccare«, sagt er, dessen der erste Mensch sich erfreute, ist in dem gefallenen Menschen das »Non posse non peccare« getreten. Der Mensch ist durch die Sünde der Sklave des Bösen geworden, und als solcher ist er nicht mehr frei zum Guten[5]). Er hat daher im gefallenen Zustande nur mehr die Freiheit zum Bösen; sein Liberum arbitrium hat, überwältigt durch die Begierlichkeit, nur mehr Kraft zum Sündigen; des Guten ist es schlechterdings unfähig[6]). Alles, was der gefallene Mensch als solcher thut, ist sündhaft. Wenn ein solcher Mensch auch dem Anschein nach tugendhaft ist, so bezieht er doch seine Tugenden nicht auf Gott, und weil solches nicht geschieht, so sind seine Tugenden vielmehr Laster (vitia) als Tugenden[7]).

in dem Reate bestehen, der auf der Begierlichkeit liegt, da ja nur dieser durch die Taufe getilgt wird. Daher sagt er (de peccat. mer. et rem. l. 2, c. 4): Concupiscentia in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur.

1) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 5.

2) De Gen. ad litt. l. 6, c. 27. n. 38. Imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam justitiae.

3) De Spir. et litt. c. 28. n. 48. Imaginem Dei non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id, quo sine anima hominis rationalis esse non potest.

4) De civ. Dei, l. 22, c. 24. n. 2. Non est in homine penitus exstincta quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei.

5) De Spir. et litt. c. 30. Ut quid miseri homines de libero arbitrio audent superbire, antequam liberentur? Si servi sunt peccati, quid se jactant de libero arbitrio? A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. Enchir. ad Laur. c. 30. Libero arbitrio male utens homo et se perdidit, et ipsum. Sicut enim, qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec seipsum potest resuscitare, cum se occiderit: ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium.

6) De Spir. et litt. c. 3. Nam neque liberum arbitrium quidquam, nisi ad peccandum valet.

7) De civ. Dei, l. 19, c. 25. Virtutes, quas sibi videtur habere homo, per quas imperat corpori et vitiis ad aliquid adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsa vitia potius sunt, quam virtutes. Contr. Jul. Pelag. l. 4, c. 3. n. 21. Quidquid (enim) boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est.

Omne, quod non est ex fide, peccatum est[1]). Die Nothwendigkeit hebt die Schuldbarkeit der Handlungen nicht auf; denn es ist auch das zu mißbilligen, wenn der Mensch recht handeln will, aber nicht kann[2]).

4. Auf den ersten Blick scheinen diese Aeußerungen, die bei dem heil. Augustin in seinem Kampfe gegen die Pelagianer in den verschiedenartigsten Wendungen stets wiederkehren, mit seiner Lehre von der Unverlierbarkeit des freien Willens in offenem Widerspruch zu stehen. Wenn man aber näher zusieht, so ist die Sache doch so schlimm nicht. Augustinus will nicht sagen, daß der Mensch durch die Sünde das Liberum arbitrium, insofern es eine wesentliche Eigenschaft des Willens ist, verloren habe. Was er verlor, das war nur die Freiheit, „wie sie im Paradiese war," also die Freiheit vom Bösen und die Freiheit zum (übernatürlich) Guten. Die Pelagianer hatten behauptet, der Mensch habe nach wie vor dem Sündenfalle die Freiheit zum Guten; Augustinus verneint das[3]). Das Liberum arbitrium, sagt er, leugne er auch in dem gefallenen Menschen durchaus nicht; aber denjenigen müsse er des Irrthums beschuldigen, der da behauptet, der gefallene Mensch vermöge durch seinen freien Willen allein, ohne die göttliche Gnade, Gott auf die rechte Weise zu verehren, und das Gute so, wie er es soll, zu thun[4]).

5. Darum ist denn auch die Nothwendigkeit des Bösen, von welcher Augustinus spricht, nicht in dem Sinne zu fassen, als sei es eine physische Nothwendigkeit, welche den Menschen zum Bösen treibe. Die Nothwendigkeit des Bösen, welche Augustinus annimmt, ist nur im uneigentlichen Sinne zu fassen, und besteht darin, daß der Mensch durch die Begierlichkeit wider sein besseres Wollen zur Sünde verleitet und hingezogen wird[5]). Darum vergleicht er sie denn auch mit jener Nothwendigkeit, welche aus einer einmal angenommenen Gewohnheit hervorgeht. Diese sollicitirt den Menschen,

---

1) Ib. l. 4, c. 3. n. 30. Si gentilis nudum operit, prorsus, in quantum non est ex fide, peccatum est, non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum.

2) De lib. arb. l. 3, c. 18. n. 51. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest.

3) C. duas epp. Pelag. l. 1, c. 2. n. 5. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere. Libertas quippe periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana indiget gratia ad bene justeque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatoribus non periit, ut per illud peccent, maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati hoc eis placet, quod eis libet.

4) De nuptiis et concupisc. l. 2, c. 3. n. 8. Liberum in hominibus esse arbitrium utrique dicimus; liberum autem quemquam esse ad agendum bonum sine adjutorio Dei, hoc vos dicitis (Pelagiani). Non itaque si quis liberum in hominibus arbitrium dixerit, Pelagianus vocatur, sed si quis ad colendum recte Deum sine ipsius adjutorio dicit esse in hominibus liberum arbitrium, Pelagianus vocatur.

5) Op. imperf. c. Julian. Pelag. l. 1, c. 105.

sucht sein Handeln nach sich zu bestimmen, necessitirt ihn aber nicht physisch. So verhält es sich auch mit der Begierlichkeit[1]). Der Wille willigt frei in die Lockungen der Begierlichkeit ein; weil er solches aber wider besseres Wissen und Wollen thut, erscheint die Begierlichkeit als etwas, was diesem bessern Willen widerstreitet, und ihn »invitum« zum Bösen hinzieht[2]). Weiter reicht die Nothwendigkeit des Bösen nicht. Nur in diesem Sinne konnte der heil. Augustin sagen, auch dasjenige zu mißbilligen sei, was nothwendig geschehe; unter der Voraussetzung, daß die Nothwendigkeit des Bösen eine physische wäre, müßte dieser Satz als absurd und mit allen sonstigen Lehrsätzen des heil. Augustin streitend betrachtet werden.

6. Und daraus ergibt sich wiederum, daß der Satz, der gefallene Mensch sündige als solcher in all seinen Werken, nicht die Bedeutung haben könne, als befände sich der Mensch in Folge der Sünde in der absoluten Unmöglichkeit, etwas Gutes zu thun. Augustinus will dem gefallenen Menschen blos die Möglichkeit absprechen, etwas Gutes zu thun, was für sein ewiges Endziel in Gott einen Werth hätte, also blos die Möglichkeit zum „wahren“, zum übernatürlich Guten, wie diese Möglichkeit vor dem Sündenfalle ihm beigewohnt hatte. Er ist aber weit entfernt davon, behaupten zu wollen, daß der gefallene Mensch auch keine natürlich gute Handlung mehr vollbringen könne. Im Gegentheil, er erkennt diese Möglichkeit ausdrücklich an, sowohl bei Heiden, als auch bei den Gottlosen überhaupt[3]), und ist sogar der Ansicht, daß die Strafe der letzteren ob dieser natürlich guten Werke, die sie denn doch gethan, eine mildere sein werde[4]). Es ist daher in dem Satze, alles, was der gefallene Mensch thue, sei Sünde, der Begriff „Sünde“ jedenfalls nicht im strengen, sondern in einem weiteren Sinne zu fassen, so nämlich, daß damit alles das

---

1) Conf. l. 8, c. 5. n. 12. Lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito, quo in eam volens illabitur.

2) De Spir. et litt. c. 31. n. 53. Si subtilius advertamus, etiam quod quis invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit, sed quia malit aliud, ideo invitus.

3) De Spir. et litt. c. 27. n. 48. Si autem hi, qui naturaliter quae legis sunt, faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi justificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter justeque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus vel audimus, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus, quamquam si discutiatur, quo fine fiant, *vix* inveniuntur, quae justitiae debitam laudem defensionemve mereantur. Sicut non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. Ib. c. 28, n. 48. Et ipsi (ethnici) homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit. De civ. Dei, l. 2, c. 26. n. 1. Tanta vis est probitatis et castitatis, ut omnis vel paene omnis ejus laude moveatur humana natura, nec usque adeo sit turpitudine vitiosa, ut totum amittat sensum honestatis.

4) Contr. Jul. Pelag. l. 4, c. 3. n. 25.

bezeichnet wird, was nicht übernatürlich gut, auf den übernatürlichen Zweck des menschlichen Daseins nicht hingerichtet ist[1]). In vielen Fällen muß man auch annehmen, daß der heil. Augustin, wenn er sagt, daß alle Werke der Ungläubigen sündhaft seien, blos die Thatsache im Auge hat, folglich blos sagen will, daß in Wirklichkeit beinahe alle Handlungen dieser Menschen bei der Verkehrtheit ihrer Gesinnung sündhaft seien. Nur in solcher Weise läßt sich der Widerspruch beseitigen, der zwischen den verschiedenen Aeußerungen des heil. Augustinus in diesem Punkte anscheinend obwaltet.

7. Durch die Gnade der Erlösung wird das Böse im Menschen getilgt, und ihm die Kraft und Freiheit zum (übernatürlich) Guten wieder zurückgegeben[2]). Die Gnade aber, welche der erlöste Mensch zur Ausübung des Guten empfängt, ist nun nicht mehr ein bloßes Adjutorium sine quo non, wie es dem Menschen vor dem Sündenfalle zu Theil geworden, sondern sie ist ein Adjutorium quo, d. h. sie ist von der Art, daß sie die Ausübung des Guten uns nicht blos ermöglicht, sondern auch in uns und mit uns dasselbe wirkt[3]). Sie ist nicht mehr bloße Gratia illuminationis, sondern auch Gratia inspirationis[4]). Sie ist zu jeder guten Handlung erforderlich; sie muß der Handlung zuvorkommen und selbe begleiten, sonst ist letztere nicht möglich, eben weil der Mensch durch die Sünde die Kraft zum (übernatürlich) Guten vollständig verloren hat[5]). So wird durch die Gnade im Menschen das »Posse non peccare«, welches durch die Sünde verloren worden, wieder hergestellt, und dadurch sollen wir dann zu der ewigen Vollendung geführt werden, wo an die Stelle des »Posse non peccare« das »Non posse peccare« treten wird[6]).

---

1) Ib. l. c. n. 25. Si fidem non habent Christi, ad hoc eos in die judicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter, quae legis sunt, utcunque fecerunt . . . . in hoc tamen peccantes, quod, homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt.

2) Op. imperf. c. Jul. l. 2, c. 165. Justificat impium Deus, non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per Spiritum sanctum.

3) De corrept. et grat. c. 11. n. 31 sq. Dederat adjutorium (primo homini) Deus, sine quo in bona voluntate non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio . . . . In nobis autem per gratiam Christi est, non solum posse, quod volumus, verum etiam velle, quod possumus. Prima enim gratia est, qua fit, ut homo habeat justitiam, si velit, secunda (vero) plus potest, qua etiam fit, ut velit.

4) De grat. Christ. l. 1, c. 12. Gratia agitur non solum, ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus.

5) Enchir. ad Laur. c. 32. Deus bonam voluntatem hominis et praevenit adjuvandam, et adjuvat praeparatam. Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. De grat. et lib. arb. c. 17. n. 33. Cooperando perficit (Deus), quod operando incipit.

6) Op. imperf. c. Jul. l. 5, c. 58. — l. 6, c. 5.

8. Die Gnade wirkt aber das Gute nicht allein und ohne uns; auch wir müssen mit der Gnade mitwirken, wenn das Gute zu Stande kommen soll [1]). Wie der Mensch nicht ohne seinen Willen das Böse thut, so auch nicht das Gute; die Gnade wirkt nicht necessitirend auf den Willen ein [2]). Augustinus verwahrt sich ausdrücklich dagegen, als ob er annehme, die freie Willensbestimmung werde durch die Gnade aufgehoben [3]). Immer und überall stehe es in der Freiheit des Menschen, der Gnade zu folgen oder ihr zu widerstehen; immer und überall bleibe ihm die Möglichkeit, das Gute oder das Böse zu thun [4]). Die wirksame Gnade habe zwar unfehlbar ihre Wirkung, aber nie ohne den freien Willen des Menschen. Wenn daher Augustinus an einer Stelle sagt, daß der menschliche Wille durch die Gnade indeclinabiliter et inseparabiliter (eine andere Lesart hat insuperabiliter) zum Guten geführt werde [5]), so kann dies nur in dem Sinne verstanden werden, daß die Gnade dem menschlichen Willen eine solche Kraft verleihe, daß er durch die Begierlichkeit nicht mehr überwunden werden kann, wenn er nicht freiwillig letzterer sich hingibt.

9. Und so haben denn die guten Werke, welche der Mensch im Stande der Gnade vollbringt, einen doppelten Charakter. Sie sind ebenso Geschenke Gottes, wie Verdienste von unserer Seite. Sie sind Geschenke Gottes, weil seine Gnade es ist, welche sie in und mit uns wirkt, und sie sind Verdienste des Menschen, weil sie nicht zu Stande kämen, wenn dieser nicht frei mit der göttlichen Gnade mitwirken würde. Und daraus folgt wiederum, daß das ewige Leben, die ewige Glückseligkeit in Gott, allerdings ein Lohn ist, welcher dem Verdienste unserer guten Werke gebührt [6]); daß aber jenes ewige Leben doch zugleich wiederum als eine reine Gnade Gottes betrachtet werden

---

1) De nat. et grat. c. 31. Ubi quidem operamur et nos, sed illo (Deo) operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos.

2) Op. imp. c. Jul. l. 3, c. 112. Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum, quod vult, agendum, et ad malum, quod odit, non agendum potest habere liberum voluntatis arbitrium, non ut voluntas ejus ad bonum, sicut ad malum captiva rapiatur, sed ut a captivitate liberata ad liberatorem suum liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris attrahatur.

3) De Spir. et litt. c. 30. Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit. Sed magis liberum arbitrium statuimus. Neque enim lex impletur sine libero arbitrio, sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio.

4) Ib. c. 33. n. 58. Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Enarr. in Psalm. 51, n. 10. 12.

5) De corrept. et grat. c. 12. n. 38. Subventum ergo est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter (insuperabiliter) ageretur.

6) Enchir. ad Laur. c. 107. Vita aeterna certa merces est bonorum operum.

muß, weil es ja nur durch Gottes Gnade erreicht werden kann[1]). Gott krönt somit in der Verleihung der ewigen Seligkeit mehr seine eigenen Werke, die er in und mit uns wirkt, als unsere Verdienste: er verleiht in gewissem Sinne Gnade für Gnade[2]). Dies um so mehr, als auch die Beharrlichkeit im Guten bis zum Ende als eine reine Gnade Gottes zu betrachten ist, und der Mensch durch eigene Kraft und eigenes Verdienst sie nicht sich erwerben kann[3]).

10. Die Wirksamkeit der Gnade ist in uns gewöhnlich mit einer gewissen geistigen Lust (delectatio) verbunden, durch welche unsere Freudigkeit zum Wollen und Vollbringen des Guten erhöht, und dasjenige, was darin unseren natürlichen Neigungen zuwiderläuft, und uns daher schwer fällt, erleichtert wird[4]). Durch diese höhere geistige Lust wird die sinnliche Lust, welche die Befriedigung der Begierlichkeit gewährt, besiegt, und damit die Ausübung des Guten dem Andrang der Sinnlichkeit gegenüber durchgesetzt[5]). In diesem Sinne kann man mit Recht sagen, daß wir immer demgemäß handeln, was uns größere Lust gewährt[6]). Ueberwiegt die sinnliche Lust, dann thun wir das Böse; ist dagegen die geistige Lust, die wir aus der Gnade schöpfen, größer, dann thun wir das Gute. Doch ist dabei wohl zu bemerken, daß nach der Lehre des heil. Augustin diese höhere geistige Lust, die mit der Wirksamkeit der Gnade sich verbindet, keineswegs der Beistimmung des Willens vorangeht, und ihn quasi invitum zum Wollen und Thun des Guten hindrängt. Vielmehr folgt jene geistige Lust der Beistimmung des Willens erst nach, und verhält sich nur begleitend zum wirklichen Wollen und Vollbringen des Guten. Die Freiheit der Selbstbestimmung des Willens unter dem Einfluß der Gnade wird daher auch dadurch nicht aufgehoben.

---

1) De grat. et lib. arb. c. 8. n. 20. Itaque si vita bona nostra nihil aliud est, quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, Dei gratia est; et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa, cui datur.

2) Enchir. ad Laur. c. 107. Intelligendum est igitur, etiam ipsa hominis bona merita esse Dei munera, quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur? De grat. et lib. arb. c. 6. n. 15. Si ergo dona Dei sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua.

3) De dono perseverant. c. 7. n. 15. De corrept. et grat. c. 12. n. 34.

4) De Spir. et litt. c. 3. Nos autem dicimus, humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad faciendam justitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam, qua ei praecipitur, quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum sanctum, quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod Deus est, ut hac sibi velut arrha data gratuiti muneris inardescat inhaerere creatori, atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet, ut sit.

5) Op. imp. c. Jul l. 1, c. 107. Deus donat per Spiritum sanctum caritatem, cujus delectatione vincatur delectatio peccati.

6) Comment. in ep. ad Gal. n. 49. Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.

11. Die Erlösung der Menschen ist von Seite Gottes eine freie That. Es wäre nicht ungerecht gewesen, wenn er alle Menschen in der Erbschuld und in der daraus erfolgenden Verdammung belassen hätte. Aber er wollte zeigen, was einerseits der Schuld des Menschen gebühre, und was andererseits die göttliche Erbarmung vermöge. Darum hat er aus der Massa damnationis einen Theil der Menschen auserwählt, um sie durch seine unverdiente Gnade zu retten; die anderen dagegen hat er in der Massa damnationis belassen[1]). Jene Auserwählung nun ist das, was die heilige Schrift Prädestination nennt. Sie wird von Augustinus definirt als »Praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur«[2]). Die Gnade, wodurch die Auserwählten zum Heil geführt werden, erscheint daher als die Wirkung der Prädestination[3]), und die guten Werke sind nicht der Grund der Auserwählung, sondern umgekehrt auf Grund der Auserwählung gibt Gott den Auserwählten jene Gnaden, durch welche sie gute Werke vollbringen, und das Verdienst des Heiles erlangen, das zum ewigen Leben führt[4]).

12. Darauf bleibt aber der Begriff der Prädestination auch beschränkt; es gibt nicht eine doppelte, sondern nur eine einfache Prädestination. Die Reprobation der Gottlosen ist nicht eine Vorherbestimmung der letzteren zum Bösen. Sie besteht blos darin, daß Gott diesen jene wirksamen Gnaden nicht verleiht, welche die Härte ihres Herzens brechen und es zum Guten erweichen würden[5]). Nicht als wären die Nichtprädestinirten von der Gnade Gottes ganz ausgeschlossen; aber nur in den Auserwählten hat die Gnade ihre volle Wirkung, indem sie selbe zum Ziele führt. In Gottes Macht stünde es allerdings, auch jener sich zu erbarmen, die der Verwerfung anheimfallen, und ihnen wirksame Gnaden zur Ausübung des Guten und zur Erlangung des Heiles zu gewähren. Aber es ist sein Wille nicht. Und er thut ihnen hiemit kein Unrecht; denn er schuldet ihnen Nichts[6]). Alle sind von Natur aus Kinder des göttlichen Zornes; wenn sich daher Gott des einen erbarmt, so ist das unverdiente Gnade; erbarmt er sich des andern nicht, so kann sich dieser nicht beklagen, denn er hat keinen Anspruch darauf. Warum aber

---

1) Enchir. ad Laur. c. 98. 99.

2) De dono persever. c. 14. n. 35.

3) De praedest. sanctorum, c. 10. n. 19. Praedestinatio Dei, quae in bono est, gratiae est praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.

4) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2. n. 6. Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio; i. e. non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quae eligat, ideo manet propositum justificationis ipsius, sed quia illud manet, ut justificet credentes, ideo invenit opera, quae jam eligat ad regnum coelorum.

5) Ib. l. 1, qu. 2. n. 15. Obduratio Dei est, nolle misereri, ita, ut non ab illo irrogetur aliquid, quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior, non erogetur . . . Ob hoc dicitur obdurare peccantes quosdam (Deus), quia non eorum miseretur, non quia impellit, ut peccent.

6) Enchir. ad Laur. c. 98.

Gott sich der einen erbarmt, und die andern in der Massa damnationis läßt: das liegt in der Tiefe des göttlichen Rathschlusses verborgen, und ist für uns ein unergründliches Geheimniß[1]).

13. Indem der Sohn Gottes in seiner Erbarmung zur Erlösung des gefallenen Geschlechtes sich herabließ, entstand in dieser Welt das Reich Gottes (die Civitas Dei) im Gegensatze zu dem Reiche des Fürsten dieser Welt. Schon vor der Erscheinung des Erlösers existirte dieses Reich Gottes und entwickelte sich immer weiter im beständigen Kampfe mit dem Reiche des Bösen, bis es endlich in der christlichen Kirche zu seiner Vollendung gelangte. Die christliche Kirche wird ihr Werk, die Heiligung des Menschengeschlechtes, fortführen und das Reich des Satans bekämpfen bis zum Ende der Zeiten. Dann folgt endlich der große Sabbath, in welchem der Lauf der Geschichte sich vollendet, und das eine wie das andere Reich, das Reich Gottes und das Reich des Bösen sein Ziel findet: das Reich Gottes in der ewigen Glückseligkeit, das Reich des Bösen dagegen in der ewigen Verdammniß[2]). Das Ende wird sein die Auferstehung der Todten und die vollständige Ausscheidung der Auserwählten und Reprobirten; der einen wartet der ewige Lohn, der andern die ewige Strafe. Eine Apokatastasis der Verworfenen im origenistischen Sinne gibt es nicht[3]).

14. Reflektiren wir nun auf die bisherigen Ausführungen, so wollen wir nicht in Abrede stellen, daß in der Lehre des heil. Augustin von Freiheit, Gnade, Prädestination u. s. w. Punkte vorkommen, welche Veranlassung zu Mißverständnissen geben konnten. Der heil. Augustin hatte eben gegen verschiedene, sich einander diametral entgegengesetzte Irrthümer zu kämpfen. Auf der einen Seite stand der Manichäismus, der die Freiheit des Willens leugnete; auf der anderen Seite der Pelagianismus, welcher im Menschen gar keinen »Fomes peccati« annahm, und die Kraft des freien Willens in der Weise urgirte, daß er die Nothwendigkeit der Gnade zum Guten vollständig in Abrede stellte. Da ist es wohl nicht zu wundern, wenn Augustinus in der Hitze des Kampfes manchmal zu Aussprüchen fortging, welche mißverstanden werden konnten, weil sie dem Wortlaut nach eine Uebertreibung involvirten. So konnte es geschehen, daß aus seiner Lehre, die er der pelagianischen Häresie entgegenstellte, ganz falsche Theorien abgeleitet wurden. Wir erinnern nur an den falschen Prädestinatianismus, der bald nach Augustin hervortrat, und später in den „reformatorischen" Systemen des sechzehnten Jahrhunderts eine so verhängnißvolle Rolle spielte, an die „reformatorische" und jansenistische

1) Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 38. De Spir. et litt. c. 34. Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur, ut persuadeatur, illi autem non ita: duo sola occurrunt interim, quae respondere mihi placeat: O altitudo divitiarum! et: Numquid iniquitas apud Deum?

2) De civit. Dei per totum.

3) Enchir. ad Laur. c. 112. Den Chiliasmus verwirft der heil. Augustin. Er entstamme nur einer fleischlichen Auffassung gewisser Stellen der heiligen Schrift. De civ. Dei, l. 20, c. 7.

Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens in Folge der Sünde, sowie von der necessitirenden Wirksamkeit der göttlichen Gnade — Irrthümer, welche deren Urheber ja alle aus dem heil. Augustin zu begründen suchten.

15. Aber ein solches Verfahren ist ganz unberechtigt. Man darf eben solche Aussprüche, die weiter zu gehen scheinen, als recht ist, nicht aus dem Ganzen seiner Lehre herausreißen, und auf sich allein stellen; man muß sie stets im Zusammenhange mit seiner gesammten philosophisch-theologischen Anschauungsweise halten, und aus diesem heraus zu deren Erklärung fortgehen. Thut man dieses, dann wird man stets zu dem Resultate gelangen, daß sie einen mit der Kirchenlehre genau harmonirenden Sinn haben, und daß also dadurch die Rechtgläubigkeit der gesammten Augustin'schen Doktrin keineswegs beeinträchtigt wird. Das anscheinend Uebertriebene in denselben wird stets gemildert und herabgestimmt durch andere Aussprüche, die so klar sind, daß ein Mißverständniß in Bezug auf selbe nicht stattfinden kann. Augustinus will ja selbst, daß man bei der Lektüre seiner Schriften auf die Zeit und den Anlaß ihrer Abfassung Rücksicht nehme, nicht das Eine urgire und das Andere ignorire. Hält man sich an diese von Augustinus selbst gestellte Forderung, so wird man keine Gefahr laufen, aus der Augustin'schen Lehre Irrthümer abzuleiten, welche vor dem Forum der Philosophie ebenso, wie vor dem Forum der Theologie absurd erscheinen müßten. Wir glauben das in unserer obigen Darstellung sattsam erwiesen zu haben.

16. In der That, so scharf der heil. Augustin auch die Macht des Bösen, wie sie in der aus der Erbsünde stammenden Begierlichkeit hervortritt, betont, so läßt er sich doch nicht dazu verleiten, daß er die Freiheit des Willens dieser Macht des Bösen zum Opfer bringt; er hält sie gegen alle Einwürfe der Manichäer doch immer aufrecht. Und so sehr er auch den Pelagianern gegenüber die Nothwendigkeit und die Macht der Gnade zum (übernatürlich) Guten urgirt: es ist und bleibt nach seiner Anschauung doch der freie Wille in der Ausübung des Guten stets wesentlich mitbetheiligt. Er läßt sich nie dazu verleiten, die Gnade als das allein Wirksame im Wollen und Vollbringen des Guten zu betrachten, und den Menschen als ein bloßes Werkzeug der göttlichen Gnadenwirksamkeit hinzustellen. Immer liegt es nach seiner Lehre an dem Willen, der Gnade zum Guten zu folgen, oder aber ihr zu widerstehen und das Böse zu thun. Noch weniger kommt es ihm in den Sinn, das Böse auf die göttliche Wirksamkeit zurückzuführen und anzunehmen, daß Gott den Menschen zum Bösen prädestinire und antreibe. Wenn nachmals ihm diese absurde Lehre zugeschrieben wurde, so hatte man dafür nicht den mindesten Grund. Augustins Lehre von dem Sündenfalle und der Gnade harmonirt vollständig mit seiner ethisch philosophischen Theorie.

8. Rückblick.

1. Und so bezeichnet denn das Augustin'sche Lehrsystem in Wahrheit den Höhepunkt der christlichen Speculation dieser Zeit. Augustinus hat das ganze Gebiet des damaligen speculativen Wissens umfaßt, und in alle Verzweigungen

desselben das Licht seines klaren und tiefen Denkens eingetragen. Kein Wunder, wenn das Augustin'sche Lehrsystem auf die weitere Entwickelung der christlichen Philosophie und Theologie einen Einfluß ausgeübt hat, wie kein anderes. Mitten in der Atmosphäre des christlichen Geistes stehend hat Augustinus die Grundzüge der christlichen Philosophie entworfen, und auf deren Grund die speculative christliche Theologie aufgebaut. Die nachfolgenden Zeiten brauchten nur an die großartige Arbeit des heil. Augustin anzuknüpfen, und von dieser aus die philosophische und theologische Entwickelung weiter zu führen. Und es ist dies in der That geschehen. Die gesammte christliche Philosophie und Theologie des Mittelalters steht auf seinen Schultern. Er hat keine eigentliche Schule gestiftet, keinen Kreis gelehrter Schüler um sich gesammelt; seine Schule wurde in gewissem Sinne die gesammte abendländische Philosophie und Theologie der folgenden Zeit.

2. Augustinus wird mit Recht „der größte Lehrer des katholischen Erdkreises" genannt. „In wunderbar harmonischer Weise waren in ihm vereinigt eine lebhafte, feurige Phantasie und außerordentliche Schärfe des Verstandes, tiefe Innigkeit des Gemüthes und logische Klarheit des Denkens, Energie und Kraft des Geistes, wie Güte und Milde des Herzens, eine unerschöpfliche Ideenfülle und Rednergabe, eine reiche Wissenschaft und große Erfahrung und Weltkenntniß: — und all dies wird gehoben und verklärt durch die Kraft und das Licht des christlichen Glaubens und durch die Flamme einer heiligen Liebe." Augustinus kannte den gesammten Entwickelungsgang der altheidnischen Philosophie, er war eingeweiht in den ganzen Inhalt und in alle Subtilitäten dieser antiken Philosophie; aber er ließ sich durch keines dieser Systeme beherrschen, er gab sich keinem derselben gefangen, in freier Betrachtung erhob er sich über selbe, und maß sie an dem Prüfstein der Vernunft, erleuchtet durch das Licht der Offenbarung. Ihm war es nicht etwa um ein neues System, ihm war es nur um die Wahrheit zu thun. Dieser allein wollte er dienen, deren Erforschung und Begründung allein widmete er die glänzenden Gaben seines Geistes und den reichen Schatz seiner Kenntnisse wie auf dem Gebiete der Theologie, so auch auf dem der Philosophie.

3. Daher der tiefe Ernst der Ueberzeugung, der in all seinen philosophischen Erörterungen sich kund gibt. Da treffen wir kein Haschen nach überraschenden oder paradoxen Gedanken, kein selbstgefälliges Behagen in Ausführung selbstgeschaffener Ideen — da trägt Alles die Weihe ernster Untersuchung, da ist Alles einzig auf den Zweck hingerichtet, die Wahrheit, und nur die Wahrheit zu ermitteln und in's Licht zu stellen. Darum erscheint denn auch seine Philosophie demjenigen, der sich in selbe vertieft, nicht als eine gesuchte, künstlich aufgebauschte Construktion, die vielleicht die Neugierde befriedigt, der gegenüber man aber gleichgiltig bleibt; im Gegentheil, sie wirkt überzeugend auf den, der sie studirt, sie kommt dem Bedürfnisse des menschlichen Geistes nach Wahrheit entgegen, und indem sie dieses Bedürfniß befriedigt, gibt sie ihm die Festigkeit und die Ruhe der Ueberzeugung. Darin liegt das Geheimniß jener unwiderstehlichen Anziehungskraft, welche die Philo-

sophie des heil. Augustin nicht minder, wie seine Theologie auf alle folgenden Zeiten ausgeübt hat.

4. Und eben deshalb, weil es dem heil. Augustin wie auf allen Gebieten, so auch auf dem der Philosophie nur um die Wahrheit zu thun war, hat er sich auch vor aller engherzigen Ausschließlichkeit, die sich mit der Construktion philosophischer Systeme so gern verbindet, frei erhalten. Er erkennt die Wahrheit überall an, wo er sie findet, auch in den heidnisch philosophischen Systemen. Wenn Justin und Clemens von Alexandrien den Gedanken ausgesprochen hatten, daß der Logos auch in den alten heidnischen Lehrsystemen zur Offenbarung komme, insofern die Wahrheiten, welche darin sich vorfinden, in letzter und höchster Instanz dem in der Vernunft der Heiden sich offenbarenden göttlichen Logos zu verdanken seien: so hat der heil. Augustinus diesen Gedanken praktisch verwerthet, indem er die gedachten Wahrheiten rückhaltslos annahm, und sie für den Aufbau der christlichen Philosophie verwerthete. Wir haben ja gesehen, wie manche Anschauungen und Argumentationen der heil. Augustin aus dem platonischen System sich aneignete. Ebenso entschieden und rücksichtslos bekämpfte er aber auch die Irrthümer der alten Philosophen sowohl, als auch jener häretischen Systeme, welche auf dem Grunde der heidnisch philosophischen Ideen sich gebildet hatten. Er ließ sich nie dazu herbei, ihnen Zugeständnisse zu machen; ihm kam es, um es nochmal zu wiederholen, auf die Wahrheit, und nur auf die Wahrheit an. Das bewahrte ihn sowohl vor engherziger Exclusivität, als auch vor schwächlicher Nachgiebigkeit gegenüber offenen oder versteckten Irrthümern.

5. Wir glauben unsere Darstellung der philosophischen Weltanschauung des heil. Augustin nicht besser abschließen zu können, als indem wir uns die Worte aneignen, mit welchen Leo XIII. in der Encyclica: Aeterni Patris vom 4. August 1879 ihm die Palme unter den Vätern zuerkennt: „Augustinus, ein Mann übermächtigen Geistes und der heiligen wie profanen Wissenschaften vollkommen mächtig, kämpft gegen alle Irrthümer seiner Zeit mit der höchsten Glaubenskraft und ebenso großer Wissenschaft. Welches Gebiet der Philosophie hat er nicht berührt! ja nicht auf's Eifrigste erforscht! Mochte er die erhabensten Geheimnisse den Gläubigen erschließen, oder sie gegen die wahnsinnigen Angriffe der Gegner vertheidigen; die Lügen der Akademiker oder Manichäer überwinden, um die Grundlagen und die Festigkeit der menschlichen Erkenntniß sicherzustellen, oder das Wesen, den Ursprung und die Ursache der Uebel, von welchen die Menschen belastet sind, verfolgen — überall ist er groß. Wie Herrliches hat er von den Engeln, der Seele, dem menschlichen Geiste, dem Willen und der Willensfreiheit, der Religion und dem seligen Leben der Zeit und Ewigkeit, ja sogar über die Natur der vergänglichen Körper mit dem höchsten Scharfsinn erörtert!"

6. Große Männer stehen wie Leuchtsterne am Horizonte der Zeit, und leuchten als solche Allen vor, welche in der Folgezeit auf den weiten Ocean des Wissens sich wagen. Ein solcher Leuchtstern ist der heil. Augustinus.

Dritte Periode.

Ausgang der patristischen Philosophie.

(Vom fünften bis zum achten Jahrhundert.)

Vorbemerkungen.

1. Im Morgenlande bezeichnen, wie wir gesehen, die drei großen Cappadocier (Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa), im Abendlande dagegen der heil. Augustinus den Höhepunkt der philosophischen Entwickelung in der patristischen Zeit. Von da an hört die Weiterentwickelung der christlichen Philosophie in dieser Zeit auf. Wir begegnen in den folgenden Jahrhunderten bis zum Beginne des Mittelalters nicht mehr den gleichen originellen und großartigen Erscheinungen, wie sie uns bisher entgegengetreten sind. Diese Jahrhunderte zehren mehr oder weniger von der Vergangenheit. Die großen Gedanken, welche in der Blüthezeit der patristischen Philosophie gereift sind, werden treu bewahrt; aber eine Fortbildung derselben tritt nicht zu Tage, oder wenigstens ist sie nicht von der Art, daß man ihr eine hervorragende Bedeutung beilegen könnte. Die Produktivität der alten Völker schien erschöpft zu sein.

2. Und doch ist es nicht so fast der Stillstand der Produktivität, welche eine weitere Fortbildung der christlichen Philosophie dieser Zeit verhinderte; die Hauptursache dieser Erscheinung lag vielmehr in äußeren Verhältnissen. Es waren die Stürme der Völkerwanderung, welche die Weiterentwickelung der christlichen Wissenschaft überhaupt, und so auch der christlichen Philosophie gewaltsam unterbrachen. Die sturmvollen Bewegungen dieser Völkerwanderung dauerten vom vierten bis zum siebenten Jahrhundert. Hunnen, Gothen, Franken, Burgunder, Vandalen, Sueven, Sachsen, Angeln, Slaven, Wenden, Heruler, Rugier und Longobarden — so nannten sich die wichtigsten der wandernden Völker. Die Wirkungen dieser großen Völkerzüge waren die Verwüstung des oströmischen und die gänzliche Zertrümmerung des weströmischen Reiches, die Gründung neuer Staaten und die gänzliche Umbildung der bisherigen socialen, staatlichen und kulturellen Verhältnisse.

3. Der erste Stoß zur Völkerwanderung kam bekanntlich aus China. Die Chinesen vertrieben ihre Peiniger, die Hunnen; diese zogen sich westwärts, und kamen nach langen Zügen an die Grenzen Europas. Im J. 375 setzten

sie über den Don, und warfen sich auf die Gothen, welche sich in Ost- und Westgothen schieden. Die Westgothen, von den Ostgothen vorwärts gedrängt, gingen (376) mit Bewilligung des griechischen Kaisers Valens über die Donau, und wurden dort als Unterthanen und Kriegsknechte aufgenommen. Da sich aber die römischen Befehlshaber gegen die aufgenommenen Gothen die schamlosesten Erpressungen erlaubten, so empörten sich diese, schlugen die kaiserlichen Heere (378) bei Adrianopel auf's Haupt, und verwandelten Thrazien, Mösien und Illyrien in Wüsteneien. Konstantinopel selbst fand nur in der Festigkeit seiner Mauern Rettung.

4. Nach schrecklichen Verheerungen zogen die Westgothen endlich (408) unter ihrem Könige Alarich nach Italien, wo sie Rom in zwei Jahren (408—410) zweimal plünderten. Bei dieser Lage der Dinge rief der Kaiser Honorius alle Truppen von den Grenzen des Reiches nach Italien zur Vertheidigung zurück. Kaum aber waren die Truppen von den Grenzen abgezogen, so brachen dort alle anwohnenden Völker hervor, und überschwemmten die römischen Provinzen. Schon früher (406) waren die Vandalen und Alanen, mit den Sueven vereint, über den Rhein, und sodann über die Pyrenäen nach Hispanien gerückt, wo sie das vandalische Reich gründeten. Im J. 414 zogen die Burgunder über den Oberrhein, und erkämpften sich das Land um die Rhone und Saone. Endlich brachen (428) die Franken über den Niederrhein in das nördliche Gallien ein, setzten sich darin fest, und gründeten das Frankenreich.

5. Die Westgothen zogen nach Alarichs Tode aus Italien nach dem südlichen Gallien und nach Hispanien. Hier verjagten sie die Vandalen, und gründeten das große westgothische Reich. Die Vandalen dagegen setzten unter ihrem Könige Geiserich (429) nach Afrika über, eroberten die dortigen römischen Provinzen, und gründeten auf Karthago's Trümmern das vandalische Reich (440). Britanien wurde seit dem Abzuge der Römer von den wilden Caledoniern unausgesetzt angefallen und geplündert. In ihrer Noth riefen die Britten die Sachsen und Angeln, deutsche Völkerschaften von der Nordsee, zur Hilfe herbei. Diese folgten (449) dem Rufe unter ihren Führern Hengist und Horst, vertrieben die Räuber, behielten aber dann das Land für sich, während die Britten großentheils in das nordwestliche Gallien auswanderten.

6. Aber alle diese neu gestifteten Reiche schienen dem Attila, König der Hunnen, unterliegen zu sollen. Dieser furchtbare Mann, die Geißel Gottes genannt, zog i. J. 450 mit einem Heere von 5—700,000 Mann gegen das westliche Europa, überschwemmte Deutschland, setzte über den Rhein und rückte plündernd und mordend bis Orleans in Frankreich vor. Von den Römern und ihren Hilfsvölkern bei Chalons sur Marne (451) auf's Haupt geschlagen, wandte er sich im folgenden Jahre mit seinen Schaaren nach Italien. Eben war er im Begriffe, nach Rom zu ziehen, um diese Stadt, wie andere, zu plündern und zu zerstören: da hielt ihn eine Gesandtschaft, an deren Spitze Papst Leo der Große stand, von diesem Plane ab, worauf er Italien verließ.

7. Unter diesen gewaltigen Stürmen herrschten in dem getheilten Römerreiche Kinder- oder Schattenkaiser, welche selbst zu ihrem Schutze barbarische Hilfsvölker herbeiriefen und in ihren Sold nahmen. Im Abendlande wurden endlich diese Barbaren des Schattenspiels eines römischen Reiches müde. Odoaker, der Anführer der Heruler und Rugier, die den Römern als Miethvölker dienten, setzte den letzten Kaiser Romulus Augustulus ab, und gründete (476) sein eigenes Reich. Aber seine Herrschaft war von kurzer Dauer. Schon nach siebzehn Jahren verlor er sie an die Ostgothen, die von Pannonien her unter ihrem Könige Theodorich nach Italien zogen, Odoakers Streitmacht bei Ravenna schlugen, und dann ihren Theodorich (493) zum Könige von Italien ausriefen.

8. Das morgenländische Kaiserthum erhielt sich, und zwar fast tausend Jahre länger, als das abendländische. Es wurde zwar vielfach angegriffen, und mehrere Provinzen wurden schrecklich geplündert und verheert; aber das Ganze blieb doch. Unter Justinian I. wurde sogar das ostgothische Reich in Italien durch die berühmten Feldherren Belisar und Narses (554) gestürzt, und Italien unter dem Namen eines Exarchates dem oströmischen Reiche wieder einverleibt. Aber die griechischen Kaiser konnten ihre Herrschaft dort nicht aufrecht erhalten. Nach wenigen Jahren ging der größte Theil des Exarchats an die Longobarden verloren. Diese, wild und kriegerisch, drangen aus Pannonien, wo sie seit dem Abzug der Gothen sich niedergelassen hatten, unter ihrem Könige Alboin in Italien ein, nahmen (568) Oberitalien fast ohne Schwertstreich, und unterwarfen später auch Mittel- und Unteritalien. Die Griechen behaupteten allein noch Rom und andere kleine Provinzen, konnten aber auch diese nicht genügend schützen. So fiel mit der Zeit die Regierung Roms und der kleinen von den Longobarden noch frei gebliebenen Landestheile ganz von selbst dem Papste zu, der allein im Stande war, in Kraft seines geistlichen Amtes den Longobarden gegenüber sich Ansehen zu verschaffen, und jene Landestheile zu schützen.

9. Wir haben diese Ueberschau über die Bewegungen der Völkerwanderung hier eingeschaltet, um ein Bild zu geben von den ungeheuren Umwälzungen, welche damals im Bereiche des römischen Reiches sich vollzogen. Daraus ist ganz von selbst ersichtlich, welches Schicksal unter solchen Umwälzungen die friedlichen Bestrebungen in Kunst und Wissenschaft haben mußten. Bei diesem Umsturze aller bestehenden Verhältnisse, wie ihn die Völkerwanderung mit sich brachte, bei den fortwährenden Kämpfen und Kriegen, welche in ihrem Gefolge auftraten, bei den schrecklichen Verheerungen, die über die römischen Provinzen hereinbrachen, wodurch ganze Länder verwüstet und entvölkert wurden, bei der grenzenlosen Verwirrung, welche durch alle diese Ursachen überall hereinbrach und Alles zerrüttete — bei solchen Zuständen, sage ich, war eine ruhige Entfaltung des geistigen Lebens und insbesondere des philosophischen Gedankens nicht mehr möglich. Und darin liegt, wie wir schon angedeutet, der Hauptgrund jenes Stillstandes, der in den letzten Jahrhunderten der patristischen Zeit in der Fortentwickelung der christlichen Philosophie eintrat.

10. Im Oriente kamen noch andere Dinge hinzu. Ungeachtet der großen Calamitäten, welche über das Reich hereinbrachen, oder es bedrohten, nahmen doch die häretischen Bewegungen daselbst ihren Fortgang. Nestorianer, Monophysiten und Monotheleten stritten sich um den Vorrang, und gefielen sich darin, die allgemeine Zerrüttung noch mehr zu steigern. Am Anfang des achten Jahrhunderts brach noch dazu der Bilderstreit aus, in welchem der gröbste Fanatismus sein Unwesen trieb. Und was die Hauptsache ist: der im Anfange des siebenten Jahrhunderts begründete Muhamedanismus drängte voran an die Grenzen des Reiches. Die Chalifen häuften Eroberungen auf Eroberungen. Persien, Syrien, Phönizien, Paläſtina, die Inseln Cyrus und Rhodus, Aegypten und die ganze Nordküste Afrika's bis an's atlandische Meer wurden in fünfzehn Jahren unterworfen, und der griechische Kaiser gezwungen, in einem nachtheiligen Frieden (657) den Arabern alle ihm entrissenen Besitzungen zu überlassen. Selbst vor Constantinopel erschien eine ungeheure arabische Flotte, und nur das schreckliche griechische Feuer rettete die Stadt, indem es die feindliche Flotte zerstörte (673).

11. Da ist es also wohl zu begreifen, wenn es im Occidente sowohl, als auch namentlich im Oriente mit der philosophischen Entwickelung nicht mehr vorwärts ging. Man mußte zufrieden sein, wenn die Errungenschaften aus der Blüthezeit der patristischen Philosophie bewahrt, aus der Fluth des allgemeinen Umsturzes gerettet wurden. Und das war denn auch die Grundtendenz dieser Zeit. Man suchte das heilige Feuer der Wissenschaft zu hüten dadurch, daß man sammelnd und erhaltend thätig war. Man hielt die bereits gewonnenen Resultate christlicher Speculation fest, und suchte sie hinüber zu retten in eine bessere Zeit, wo ein neuer Aufschwung, eine neue Entwickelung beginnen konnte. Und in dieser Richtung waren namentlich die Klöster thätig. In diesen allein fand die christliche Wissenschaft unter dem allgemeinen Umsturze noch eine Freistätte. In diese zog sie sich daher zurück Wenn die Mönche in wissenschaftlicher Beziehung auch nichts anderes geleistet hätten, als daß sie die von der vorausgegangenen Zeit aufgehäuften Schätze christlicher Wissenschaft, christlicher Speculation über diese schreckliche Zeit der Völkerwanderung hinüber retteten, dann wäre ihr Verdienst schon groß genug.

12. Aber wenn auch in dieser Zeit keine Weiterentwickelung der christlichen Speculation stattfand, so begegnen uns doch auch in dieser Periode Gelehrte, welche, wie in anderen Wissenschaften, so auch in philosophischer Beziehung Hervorragendes geleistet haben, und denen um so mehr Anerkennung zu zollen ist, je ungünstiger die äußeren Verhältnisse waren, unter welchen sie arbeiteten. Sie müssen daher auch in der Geschichte der Philosophie Beachtung finden. Es sind sowohl griechische, als auch lateinische Schriftsteller, welche wir in dieser Zeit als Vertreter des philosophischen Gedankens treffen. Die ersteren gehören dem Orient, die letzteren dem Occident an. Wir wollen zunächst den ersteren, und dann den letzteren unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

I. Philosophische Schriftsteller im Orient.

1. Nemesius und Synesius.

1. Nemesius war Bischof von Emesa in Phönicien. Seine Blüthezeit fällt in den Ausgang des vierten Jahrhunderts. Von seinen Lebensschicksalen ist uns weiter Nichts bekannt. Wir besitzen jedoch von ihm eine Schrift mit dem Titel „über die Natur des Menschen" (περι φυσεως ἀνθρωπου — de natura hominis), worin vom christlich-philosophischen Standpunkte aus gehandelt wird von der Seele, von deren Wesen und Ursprung, von ihrem Verhältnisse zum Leibe, von den psychischen Kräften und Funktionen, sowie von der Freiheit des Menschen und von der göttlichen Providenz. Die bezüglichen Ausführungen bekunden philosophische Gedankenschärfe, und sind von großem Interesse. Wir wollen die Hauptgedanken ausheben.

2. Der Mensch, sagt Nemesius, ist das Bindeglied zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Durch seinen Geist ragt er in die übersinnliche Welt, in die Welt der rein geistigen Wesen (Engel) hinein, durch seinen Leib gehört er der sichtbaren Welt an[1]). Nach dem ewigen Weltplane Gottes sollte zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt ein Mittelglied sein, in welchem die beiden Welten sich gleichsam vereinigten: und als dieses Mittelglied hat Gott den Menschen geschaffen[2]). Dieser kann sich dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen zuwenden. Wenn ersteres, dann führt er ein himmlisches Leben, wenn letzteres, dann steigt er, so viel an ihm ist, zum thierischen Leben herab[3]).

3. Der erste Mensch wurde weder schlechthin unsterblich, noch schlechthin sterblich geschaffen. Er konnte unsterblich und sterblich werden; es lag nur an ihm, welche von den beiden Alternativen eintreten sollte. Wendete er sich dem Göttlichen, überhaupt den Gütern der Seele zu, so sollte ihm die Unsterblichkeit zu Theil werden, ergab er sich dagegen den leiblichen Gelüsten, dann sollte er sterben[4]). Er war also ursprünglich der Potenz, der Möglichkeit nach unsterblich[5]). Aber da er der sinnlichen Begierde sich hingab und das göttliche Gebot übertrat, ist er thatsächlich sterblich geworden. Während jedoch die Engel, die von Gott abfielen, unerlösbar sind, kann der Mensch, weil er als zugleich leibliches Wesen der Versuchung ausgesetzt war, und nur der Versuchung unterlag, wieder zu Gott zurückgeführt werden, und neuerdings zur Unsterblichkeit gelangen[6]).

4. Die sichtbare Welt hat ihr Ziel zunächst im Menschen. Nicht um der rein geistigen Wesen willen ist die sichtbare Welt geschaffen worden — denn diese bedürfen der Naturwesen nicht — sondern blos um des Menschen willen, da dieser allein, mit seiner Leiblichkeit in der sichtbaren Welt stehend, der

---

1) De natura hominis, c. 1, pag. 508 (ed. Migne).

2) Ib. c. 1, p. 512. — 3) Ib. c. 1, p. 512 sq.

4) Ib. c. 1, p. 513. — 5) Ib. c. 1, p. 516. — 6) Ib. c. 1, p. 521. 524.

natürlichen Dinge für sich bedarf [1]). Doch ist der Mensch zur Herrschaft über die Natur berufen. Wie in ihm selbst der vernünftige Theil seiner Natur über den unvernünftigen herrschen soll, so soll er auch über die unvernünftigen Wesen außer sich herrschen. Und er herrschte auch ursprünglich darüber, so lange er über seine unvernünftigen Begierden die Herrschaft führte. Freilich, als er sündigte, und in der Sünde diese Herrschaft aufgab, verlor er auch die Herrschaft über die Natur [2]).

5. Die menschliche Seele ist kein körperliches Wesen. Jeder organische Körper bedarf, weil er theilbar ist, einer lebendigen Kraft, die ihn zusammenhält. Diese lebendige Kraft, dieses belebende Princip ist die Seele. Ist nun die Seele wiederum körperlich, so bedarf auch sie einer solchen zusammenhaltenden lebendigen Kraft. Was soll aber das für eine Kraft sein? Sie wäre eine Seele der Seele; eine solche läßt sich aber nicht denken [3]). Jeder Körper ferner wird in Bewegung gesetzt entweder durch eine äußere oder durch eine innere bewegende Kraft. Findet das erstere statt, dann ist er unbelebt, in letzterem Falle dagegen ist er belebt. Da nun der Mensch von innen heraus sich bewegt, so müßte die Seele, falls sie körperlich wäre, ein belebter Körper sein. Nun ist aber die Seele selbst Princip des Lebens: folglich kann sie nicht selbst wiederum belebt sein. Kurz, die Körperlichkeit widerstreitet der Natur der Seele [4]).

6. Die menschliche Seele ist aber auch nicht die bloße Entelechie des Leibes, wie Aristoteles annimmt. Denn wenn man sie definirt als Entelechie des Leibes, so betrachtet man sie in dieser Definition blos nach der Seite hin, nach welcher sie dem Leibe zugewendet ist und als Lebensprincip des letzteren sich verhält. Das ist aber nicht zuläßig. In der Definition muß die Seele, wenn man sich so ausdrücken darf, in ihrer vollen Totalität genommen werden. Geschieht das nicht, so wird die Definition nothwendig einseitig, und in Folge dessen unrichtig [5]). Auch kann man den Leib nicht, wie Aristoteles, als der Potenz nach lebendig bezeichnen; denn das Leben kommt einzig von der Seele, und der Leib ist nur des Lebens theilhaftig [6]).

7. Die Seele ist demnach zu definiren als eine nach allen Seiten hin für sich seiende, unkörperliche, immaterielle Substanz [7]). Sie belebt allerdings den Leib und ist zugleich mit diesem das Princip der sensitiven Lebensfunktionen; aber sie erhebt sich zugleich über den Leib durch eine rein geistige Kraft. Und das ist die Vernunft. Wenn Aristoteles annimmt, der individuellen Seele komme nur der mögliche Verstand zu, der thätige Verstand dagegen sei von ihr getrennt, oder wenn Plotin behauptet, der Νους sei etwas anderes

1) Ib. c. 1, p. 525 sq. p. 528. — 2) Ib. c. 1, p. 529. p. 532.

3) Ib. c. 2, p. 540. — 4) Ib. c. 2, p. 541.

5) Ib. c. 2, p. 564. Το ζωτικον μερος της ψυχης ψυχην καλει (Ἀριστοτελης), χωριζων αὐτης το λογικον. Ἐδει δε πασαν ὁμου λαβειν την ψυχην του ἀνθρωπου, και μη ἀπο μερους, και ταυτα του ἀσθενεστατου, περι του παντος ἀποφαινεσθαι.

6) Ib. c. 2, p. 564 sq.

7) Ib. c. 2, p. 565. Ἡ ψυχη ἐστιν οὐσια αὐτοτελης, ἀσωματος. p. 589.

als die Seele, und mit dieser nur verbunden, so irren sie. Die Vernunft ist nach ihrer vollen Totalität nur eine Kraft, aber freilich die höchste und vornehmste Kraft der individuellen Seele [1]).

8. Ist aber die Seele eine unkörperliche, immaterielle Substanz, so wird sie nicht in und mit dem Leibe erzeugt [2]). Denn was in und mit dem Leibe erzeugt wird, und in solcher Weise einen zeitlichen Ursprung hat, das ist gebrechlich, hinfällig und vergänglich. So beschaffen kann aber die Seele als für sich seiende, immaterielle Substanz nicht sein [3]). Die Seelen werden aber auch nicht im Laufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes täglich von Gott geschaffen. Denn einerseits müßte man unter dieser Voraussetzung annehmen, daß die Schöpfung stets unvollständig sei, und für's Zweite würde diese Annahme in Widerspruch stehen mit der heiligen Schrift, welche ausdrücklich sagt, daß Gott am siebenten Tage aufgehört habe zu schaffen [4]). Nach Vollendung der Schöpfung ist Gott nur mehr providentiell wirksam, die Providenz aber schafft nicht, sondern erhält und regiert blos das Geschaffene [5]).

9. So muß man denn wohl annehmen, daß nach der Ansicht des Nemesius alle Seelen ursprünglich zugleich, und zwar in körperlosem Zustande von Gott geschaffen worden seien. Wenn Jemand, so sagt er, daraus, daß die Seele von Gott erst nach der Bildung des Leibes dem ersten Menschen von Gott zugetheilt worden sei, den Schluß zieht, daß sie auch erst nach der Bildung des Leibes von Gott geschaffen worden sei, so irrt er. Denn es sagt weder Moses, daß die Seele in dem Augenblicke, wo sie dem Körper zugetheilt werde, auch geschaffen worden sei, sondern es liegt auch kein Vernunftgrund vor, auf welchen hin solches anzunehmen wäre [6]).

10. Was die Verbindung der Seele mit dem Leibe betrifft, so ist diese nicht als eine Vermischung beider Substanzen zu betrachten; denn wie sollte eine geistige mit einer körperlichen Substanz sich vermischen können [7])! Wie die Sonne durch ihre Gegenwart die Luft erleuchtet, ohne daß sie mit dieser sich vermischt, so verhält es sich auch mit der Seele in ihrem Verhältniß zum Leibe. Sie ist ganz im ganzen und ganz in allen Theilen des Leibes. Nicht sie wird von dem Leibe zusammengehalten, sondern umgekehrt, sie ist es, die den Leib zusammenhält. Sie ist nicht im Leibe, wie etwa in einem Gefäße, sondern der Leib ist vielmehr in ihr [8]). Wenn also gesagt wird, daß die Seele im Leibe sei, so bedeutet das nicht, sie sei im Leibe wie in einem Orte, sondern es bezeichnet nur ein Verhalten derselben, daß sie nämlich dem Leibe gegenwärtig sei, sowie von Gott gesagt wird, er sei in uns. Nur eine Neigung und Stimmung der Seele also soll damit ausgedrückt werden, ein Gebundensein der Seele durch den Leib, sowie der Liebende von der Geliebten gebunden wird [9]).

---

1) Ib. c. 1, p. 504 sq. c. 14, p. 665 sq.

2) Ib. c. 2, p. 569. — 3) Ib. c. 2, p. 572. — 4) Ib. c. 2, p. 573 sq.

5) Ib. l. c. — 6) Ib. c. 2, p. 572. — 7) Ib. c. 3, p. 596.

8) Ib. c. 3, p. 600.

9) Ib. l. c. Ἐπαν οὖν ἐν σωματι λεγηται εἶναι (ἡ ψυχη), οὐχ ὡς ἐν τοπῳ τῳ σωματι λεγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχεσει, και τῳ παρειναι· ὡς λεγεται ὁ Θεος ἐν ἡμιν. Και γαρ

11. In Bezug auf den freien Willen des Menschen legen sich drei Fragen nahe: Für's Erste, ob der Mensch überhaupt einen freien Willen habe, für's Zweite, was unter den freien Willen falle, und für's Dritte, welches der Grund sei, warum uns Gott mit freiem Willen ausgestattet hat.

a) Daß der Mensch einen freien Willen habe, ergibt sich schon daraus, daß er die Fähigkeit besitzt, zu überlegen. Würden wir nämlich auf die Ueberlegung hin nicht frei wählen können, so würde die Ueberlegungskraft unnütz und überflüssig sein. Dazu kommt, daß die Menschen sich gegenseitig ermahnen und warnen, loben und tadeln, daß Gesetze da sind, an welche sich die Einzelnen zu halten haben. All das wäre unnütz und unvernünftig, wenn der freie Wille fehlte[1]).

b) Unter die Freiheit des Willens fallen nur jene Handlungen, welche von unserer Seite vollzogen oder auch nicht vollzogen werden können, bei denen also für uns das eine ebenso möglich ist, wie das andere. Denn nur solche Handlungen fallen unserer Ueberlegung anheim, und nur in dem, was wir zu überlegen vermögen, können wir auch frei wählen. Stärke des Leibes, Gesundheit, Krankheit, Tod u. s. w. fallen also nicht unter unseren freien Willen; denn all das hängt nicht von uns ab, und entzieht sich unserer Ueberlegung[2]).

c) Der Grund der Freiheit des Willens endlich liegt darin, daß wir vernünftige Wesen sind. Die Freiheit des Willens ist ein nothwendiges und untrennbares Attribut der vernünftigen Natur. Wer denkt, der kann überlegen, und wer überlegt, der muß auch frei wählen können. Ein vernünftiges Wesen ist somit ohne Freiheit des Willens nicht denkbar[3]).

12. Daß es eine Vorsehung gebe, oder vielmehr, daß Gott vorsehend über der Welt walte, ergibt sich schon aus der durchgreifenden Ordnung, welche in der Welt sowohl, als auch im Weltlaufe sichtbar ist, sowie aus der wunderbaren Einrichtung unseres Leibes[4]). Zudem, würde es keine Vorsehung geben, so wäre jedes Unrecht erlaubt; die Furcht Gottes müßte schwinden, und alle Tugend und Religion müßte von Grund aus zerstört werden[5]). Die Providenz ist die nothwendige Folge der Creation. Denn ein Gott, der schafft, muß auch für dasjenige sorgen, was er schafft; er muß es regieren und leiten zu dem Ziele, das er ihm vorgesteckt[6]).

13. Die Providenz erstreckt sich nicht blos auf die Gattungen und Arten der Dinge, wie Aristoteles behauptet; sie erstreckt sich auch auf die Einzelwesen[7]). Würde Gott für letztere nicht sorgen, so könnte der Grund hievon nur darin liegen, daß er für sie entweder nicht zu sorgen weiß, oder nicht für sie sorgen will, oder nicht für sie sorgen kann. Keine dieser drei Möglichkeiten

---

τῃ σχεσει και τῃ προς τι ῥοπῃ και διαθεσει, δεδεσθαι φαμεν ὑπο του σωματος την ψυχην, ὡς λεγομεν ὑπο της ἐρωμενης δεδεσθαι τον ἐραστην, οὐ σωματικως, οὐδε τοπικως, ἀλλα κατα σχεσιν.

1) Ib. c. 39, p. 764 sq. — 2) Ib. c. 40, p. 768 sq. — 3) Ib. c. 41, p. 776.
4) Ib. c. 42, p. 784 sq. — 5) Ib. c. 42, p. 785. — 6) Ib. c. 42, p. 788 sq.
7) Ib. c. 44, p. 793 sqq.

aber ist zulässig. Nicht die erste und dritte, wie von selbst klar ist. Aber auch nicht die zweite. Denn für etwas nicht sorgen wollen, könnte seinen Grund nur darin haben, daß man dazu zu träge ist, oder daß man sich für zu gut hält, um sich darum zu kümmern. Wer sollte es aber wagen, das eine oder das andere von Gott zu behaupten[1])! Von Natur aus fühlen wir uns angetrieben, zu Gott in unseren Angelegenheiten zu beten. Dies setzt voraus, daß Gott sich um unsere Schicksale kümmere. Und so bezeugt unsere Natur selbst, daß Gottes Sorge und Vorsehung auch auf die Einzelnen sich erstrecke[2]). Wenn es vorkommt, daß es den Guten schlimm und den Bösen gut ergeht, so zeugt das nicht gegen die göttliche Vorsehung; denn Gott hat dabei für Jeden die besten Absichten, und wahrhaft glücklich sind ja doch nur die Guten und Tugendhaften[3]).

14. Das sind die Grundzüge der psychologischen Doktrin des Nemesius. Man sieht, daß er sich im Ganzen genau an die bisherige Entwickelung der christlich-psychologischen Doktrin anschließt, und den Strom derselben fortleitet. Freilich ist nicht Alles, was er behauptet, im Einzelnen correkt. Wenn er in der Frage um die Entstehung der Seelen sowohl die generatianistische, als auch die creatianistische Theorie zurückweist, so mag das hingehen: auch Augustinus konnte darüber, wie wir gesehen, zu keiner bestimmten Ansicht gelangen. Aber wenn er in Folge dessen die Präexistenzlehre sich anzueignen scheint, so hat er damit doch dem Neuplatonismus ein Zugeständniß gemacht, das nicht gebilligt werden kann. Ebenso ist seine Lehre von der Weise der Einigung der Seele mit dem Leibe sehr unbestimmt. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe kann ja doch in Wahrheit nicht so gedacht werden, wie die Vereinigung Gottes mit der Seele in der Gnade. Auch hier schillert die neuplatonische Auffassung dieses Verhältnisses durch. Von diesen Mängeln abgesehen aber ist die psychologische Doktrin des Nemesius doch ein Zeugniß von glänzender Begabung und von gediegener philosophischer Durchbildung ihres Urhebers.

15. An Nemesius ist zunächst anzureihen Synesius, Bischof von Ptolemais (375—415). Aus Kyrene in der Pentapolis stammend war er in Alexandrien Schüler der berühmten heidnischen Philosophin Hypatia, die dem Neuplatonismus zugethan war, und trat in Folge dessen gleichfalls in die neuplatonische Richtung ein. Obgleich er, noch jung, zum Christenthum sich bekehrte, so blieb er doch immer noch mehr oder weniger in den neuplatonischen Ideen befangen. Als er daher zum Bischof von Ptolemais gewählt wurde, sträubte er sich lange dagegen, diese Würde anzunehmen, nicht blos weil er derselben nicht würdig zu sein glaubte, sondern namentlich deshalb, weil er als Philosoph mit den Lehren der Kirche nicht in allweg einverstanden sein könne.

16. Namentlich erschien ihm die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, im wörtlichen Sinne genommen, als philosophisch unannehmbar. Das hängt

1) Ib. c. 44, p. 804 sq. — 2) Ib. c. 44, p. 808. — 3) Ib. c. 44, p. 800 sq.

jedenfalls mit seiner neuplatonischen Denkweise zusammen. Er huldigte der neuplatonischen Präexistenzlehre, und weil er in Folge dessen den Leib als einen bloßen Kerker betrachtete, in welchen die Seele zur Strafe für eine überzeitliche Schuld eingeschlossen worden, so mußte ihm folgerichtig eine Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe als unannehmbar erscheinen. Er hält daher die Lehre von der Auferstehung für etwas Heiliges und Unaussprechliches, d. h. er will die Auferstehung blos in mystisch allegorischem Sinne gefaßt wissen. Auch die Lehre von der Consummatio saeculi, d. h. von dem einstigen Untergange der Welt, glaubte er nicht billigen zu können. Doch darf wohl angenommen werden, daß er mit der Uebernahme des Episcopats diesen Irrthümern entsagt habe [1]).

17. Der Ruhm des Synesius liegt mehr auf politischem, als auf schriftstellerischem Gebiete. Er rettete seine Vaterstadt vor der Eroberung durch die Mauren, indem er die Vertheidigung organisirte und leitete. Auch als Bischof suchte er die Pentapolis vor dem Eindringen der Barbaren zu schützen: was ihm freilich bei der kläglichen Wirthschaft in Constantinopel nicht gelang. Seine schriftstellerische Thätigkeit fällt in seine vorbischöfliche Zeit, und ist nicht umfangreich. Ein philosophisches Interesse bieten nur sein „Lob der Kahlköpfigkeit" (φαλαρκας ἐγκωμιον — calvitii encomium), ein Scherz im Ernste und ein Gegenstück zu des Dio Chrysostomus „Lob des Haarwuchses"; dann die Schrift „von den Träumen" (περι ἐνυπνιων — de insomniis), und endlich seine Hymnen. Doch bewegen sich diese seine Schriften, soweit sie philosophische Elemente in sich schließen, ganz im neuplatonischen Ideenkreise. Namentlich spielen in seinen Hymnen durchgehends die neuplatonischen Formeln [2]).

2. Aeneas von Gaza.

1. Aeneas wurde zu Gaza in Palästina geboren (daher „Aeneas von Gaza"). Er war ein Schüler des neuplatonischen Philosophen Hierocles (ca. 450) und wurde später Lehrer der Rhetorik in Aegypten. Bald aber bekehrte er sich zum Christenthum, und schrieb dann als Christ um 487, entweder um seine Annahme des Christenthums zu rechtfertigen, oder um Andere gleichfalls dazu zu bestimmen, den Dialog: „Theophrastus, oder über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes" (Θεοφραστος, ἠτοι περι ἀθανασιας ψυχων και ἀναστασεως σωματων — Theophrastus, sive de animorum immortalitate et corporum resurrectione).

2. Der Dialog findet statt zwischen Theophrastus, einem platonischen Philosophen, und Axitheus, einem Christen. Der Philosoph trägt die Ansichten der Philosophen über die beiden Fragen vor, worauf Axitheus die Lehren der christlichen Offenbarung darüber mittheilt, die Richtigkeit derselben

1) Nach Photius (Bibliotheca, cod. 26) ist das thatsächlich geschehen.

2) Vgl. die Hymnen 1—4 bei Migne, Bd. 66 der griechischen Väter, pag. 1588 sqq.

philosophisch nachweist, und die Einwendungen dagegen widerlegt. Suchen wir wiederum die Hauptgedanken dieses Dialogs herauszuheben!

3. Vor Allem wendet er sich gegen die Lehre von der Präexistenz der Seelen und gegen die Lehre von der Seelenwanderung. Er argumentirt dagegen in folgender Weise:

a) Hat die menschliche Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe in einer überkörperlichen Region existirt, so hat sie dort entweder eine bestimmte Stellung eingenommen und eine dieser ihrer Stellung entsprechende Wirksamkeit ausgeübt, oder nicht. Wenn ersteres, dann hat sie bei ihrem Herabsteigen in den Leib jenen Ort leer gelassen: was man nicht annehmen kann, ohne die Weltordnung zu durchbrechen. Wenn letzteres, dann war sie dort in ihrem überkörperlichen Zustande müßig, und existirte daher ganz zwecklos. Das widerstreitet aber der göttlichen Weisheit, die nichts zwecklos schafft [1]).

b) Hat die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe gelebt, und ist sie blos einer Schuld wegen mit dem Leibe verbunden worden, dann muß sich die Frage erheben: Warum erinnert sie sich dieser Schuld, sowie überhaupt ihrer früheren Erlebnisse nicht? Wenn die Seele in den Kämpfen dieses Lebens ihre Strafe empfangen soll für eine frühere Uebelthat, so würde es doch widersinnig sein, wenn Gott ihr nicht auch die Erinnerung ihrer früheren Thaten verliehen hätte, damit sie wüßte, wofür sie gestraft wird, und was sie daher künftig zu vermeiden hätte. Wer sich eines begangenen Vergehens gar nicht erinnert: wozu soll dem die Strafe nützen? Sie bessert ihn nicht, sondern reizt ihn zur Verstocktheit und zur Schmähung Gottes, den er für ungerecht halten muß [2]).

c) Und welches soll denn der Zweck dieser Strafe, d. h. der Vereinigung der Seele mit dem Leibe sein? Man sagt, sie solle zur Reinigung und Besserung der Seele dienen. Aber durch ihre Vereinigung mit dem Leibe wird ja die Seele in eine Lage gebracht, daß sie noch mehr allen sinnlichen Ausschweifungen, die durch die Sinnlichkeit bedingt sind, ausgesetzt ist. Namentlich wenn sie, wie die Theorie der Seelenwanderung lehrt, sogar in thierische Leiber eingehen muß zur Strafe für ihre irdischen Vergehen. Ist es denn denkbar, daß Gott eine solche Strafe verhänge, welche naturgemäß Veranlassung geben muß zu noch weiteren und noch größeren Verschuldungen [3])?

4. Man sagt: falls man nicht ein früheres Leben und eine frühere Verschuldung der Seele annimmt, so könne man nicht erklären, warum es Menschen, die solches nicht verdienen, hienieden oft so schlecht ergehe. Allein die Uebel, welche hienieden die Guten treffen, wie Armuth, Unglück, Krankheit u. s. w., sind gar keine Uebel im eigentlichen Sinne des Wortes; sie sollen vielmehr nach dem Willen Gottes fördernd sein für die Tugendübung. Zu diesem Zwecke läßt er sie zu. Sie gereichen somit dem Menschen zum Besten, wenn er sie als Mittel der Tugendübung hinnimmt. Die Sünde

1) Theophrastus, pag. 948 sq. (ed. Migne). — 2) Ib. p. 901.
3) Ib. p. 893 sq.

allein ist das wahre und eigentliche Uebel, und macht den Menschen unglücklich. Diese ist aber nicht etwas Nothwendiges, sondern ist durch die Freiheit des Willens bedingt[1]).

5. Es kommt aber noch Weiteres in Betracht. Gott sieht voraus, welchen Gebrauch der einzelne Mensch von einem Gute in seinem Leben machen werde. Sieht er nun voraus, daß er davon einen schlimmen Gebrauch machen werde, so entzieht er ihm wohl dieses Gut, damit er daran verhindert werde, jenen schlimmen Gebrauch davon zu machen. So läßt er z. B. einen Menschen blind geboren werden, weil er voraussieht, daß der Gebrauch des Augenlichtes für ihn Veranlassung zur Sünde sein werde[2]). Oder er läßt Kinder vorzeitig sterben, weil er voraussieht, daß sie ein Leben führen würden, das den Geboten Gottes nicht entspricht[3]).

6. Die Seelen existiren somit nicht, bevor sie mit dem Leibe verbunden werden, und es gibt auch keine Seelenwanderung. Die Seelen werden vielmehr von Gott geschaffen in den Leibern, d. h. sie werden im Augenblicke ihrer Schöpfung mit den ihnen entsprechenden Leibern verbunden. Die überkörperlichen Intelligenzen hat Gott alle zugleich geschaffen, die Seelen der Menschen dagegen schafft er täglich. So offenbart er sich fortwährend als Schöpfer, und die Menschenseelen sollen dadurch stets in dem Bewußtsein erhalten werden, daß sie nicht ewig und unentstanden seien, was gleichbedeutend wäre mit Selbstvergötterung[4]).

7. Für die Freiheit des Willens steht Aeneas entschieden ein. Wäre der Mensch nicht frei, so gäbe es keine Tugend; denn was nothwendig geschieht, kann den Charakter des sittlich Guten nicht haben. Diejenigen, welche Gott anklagen, daß er den Menschen nicht ganz des Bösen unfähig, sondern frei geschaffen habe, vergessen, daß sie Gott anklagen darüber, daß er den Menschen vernunftbegabt und nicht vernunftlos geschaffen. Denn eines von beiden ist nothwendig, entweder daß er vernunftlos geschaffen werde, oder aber, wenn er vernunftbegabt sein sollte, daß er frei sei[5]).

8. Am Schlusse des Dialogs kommt Aeneas auch noch auf die origenistische Lehre von der Ewigkeit der Welt zu sprechen. Er tritt dieser Ansicht entschieden entgegen. Wenn man, so lehrt er, die Ewigkeit der Welt damit begründen will, daß man sagt, Gott wäre, wenn die Welt nicht gleich ewig mit ihm sein würde, vor der Schöpfung der Welt müßig und unthätig gewesen, was absurd sei, so ist darauf zu erwiedern, daß ja Gott auch ohne die Welt ewig thätig ist, indem er das göttliche Wort aus sich erzeugt, und durch das Wort der heilige Geist aus dem Vater hervorgeht. Diese ewige immanente Thätigkeit Gottes wird in dem gedachten Einwurfe unbeachtet gelassen: und das ist unstatthaft[6]).

9. Man sieht, Aeneas, obgleich Schüler eines Neuplatonikers, hat sich, nachdem er Christ geworden, von der neuplatonischen Weltanschauung nicht

1) Ib. p. 905 sq. 908. — 2) Ib. p. 925. 928. — 3) Ib. p. 936.
4) Ib. p. 945. — 5) Ib. p. 909. — 6) Ib. p. 957. 960.

mehr captiviren lassen; er hat selbe vollständig abgewiesen. Es ist das um so höher anzuschlagen, als damals noch immer die neuplatonisch-origenistischen Irrthümer, sogar unter christlichen Gelehrten, ihr Wesen trieben. Vollkommen zutreffend ist insbesondere der Gedanke, daß Gott, um sein Leben zu bethätigen, nicht nothwendig habe, die Welt zu schaffen, weil er ewig in sich selbst lebendig sei, erzeugend den Sohn und spirirend den heiligen Geist.

3. Zacharias Scholastikus.

1. Wir kommen nun auf einen anderen christlichen Philosophen dieser Zeit, auf Zacharias von Mitylene, gewöhnlich Zacharias Scholastikus genannt. Er eignete sich in den Rhetorenschulen von Alexandrien eine rhetorische Bildung an, ging dann nach Berytus, um Jurisprudenz zu studiren, und wurde hier Rechtsanwalt. Unter Kaiser Justinian wurde er (ca. 536) Bischof von Mitylene[1]). Er schrieb ein Buch unter dem Titel: Ἀμμωνιος, eine Disputation de mundi opificio contra philosophos, in welcher er die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpfte. Das Buch hat die Form eines Dialoges zwischen dem Neuplatoniker Ammonius und zwischen ihm, woran im weiteren Verlaufe auch ein Arzt Theil nimmt.

2. Zacharias geht in seiner Bekämpfung der Ewigkeit der Welt überall von dem Princip aus, daß Gott nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit freiem Willen die Welt geschaffen habe, daß er also in Bezug auf die Welt nicht als Causa necessaria, sondern als Causa libera zu betrachten sei. Seine Güte allein habe ihn zur Schöpfung der Welt bestimmt, nicht irgend welche Nothwendigkeit[2]). Er könnte gar nicht als Schöpfer und Werkmeister der Welt betrachtet werden, wenn diese mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgegangen wäre. Nur wer frei wirkt, kann Werkmeister und Schöpfer genannt werden[3]). Dieses vorausgesetzt argumentirt er dann in folgender Weise:

a) Eine freie Ursache ist nicht blos, was das Verhältniß der Causalität, sondern auch was die Zeit betrifft, immer früher als die Wirkung. Nur dann, wenn eine Wirkung aus der Ursache mit Nothwendigkeit hervorgeht, ist die erstere mit der letzteren zugleich gegeben, und ist die Ursache nur der Natur, nicht aber der Zeit nach früher, als die Wirkung. Bei einer freien Ursache dagegen ist die Wirkung nicht blos der Natur, sondern auch der Zeit nach später als die Ursache[4]). Nun ist aber Gott freie Ursache der Welt, weil er sie mit freiem Willen geschaffen hat. Folglich geht Gott nicht blos

---

1) Nach Nirschl (Patrol. Bd. 3, S. 351) soll er nicht Bischof von Mitylene, sondern von Melitene und Monophysit gewesen sein.

2) De mundi opificio, pag. 1068 sq. (ed. Migne). — 3) Ib. p. 1095.

4) Ib. p. 1096. Δει γαρ πρεσβυτερον εἶναι του ποιηματος τον ποιητην, και των δημιουργηματων τον δημιουργον, εἴπερ το ποιουμενον δευτερον ἐστι του ποιουντος, αἰτιᾳ και χρονῳ, εἰ μελλει μη ἀβουλητος αἰτια τυγχανειν και οὐ λελογισμενη· ὥσπερ της σκιας το σωμα και της λαμπηδονος το ἀπαυγαζον.

der Natur, sondern auch der Zeit nach der Welt voran, d. h. die Welt hat einen Anfang genommen[1]).

b) Wenn man ferner die Welt als gleich ewig mit Gott betrachtet, so setzt man Gott nicht blos zu einer nothwendigen Ursache herab, sondern man stellt auch die Welt Gott gleich. Denn was soll denn Gott vor der Welt noch voraus haben, wenn letztere gleich ewig mit ihm ist[2])? Er kann um so weniger etwas vor ihr voraus haben, als er in der gedachten Voraussetzung eigentlich gar nicht mehr der Schöpfer der Welt genannt werden könnte. Zwei ewige Wesen sind nämlich auch ewig zugleich existirend; es kann also keines von beiden als die wirkende Ursache des anderen bezeichnet werden; denn sonst würde schon das eine dem andern folgen; sie wären in Wahrheit nicht mehr coätern. So kommt man zuletzt dahin, daß man das Geschaffensein der Welt in Abrede stellen und annehmen muß, daß die Welt aus sich existirt, wie Gott[3]).

c) Nach der Ansicht der Gegner kann endlich Gott nicht bestehen ohne die Welt, weil er nur unter der Voraussetzung, daß die Welt existirt, seine ganze Vollkommenheit hat; denn ohne diese wäre er nicht Schöpfer, nicht der Gute, u. s. w. Aber wenn man das einmal annimmt, dann hängt ja Gott von der Welt ab, und nicht diese von ihm. Gott verdankt seine Vollkommenheit ganz oder theilweise der Welt. Diese verhält sich somit vielmehr zu Gott als Ursache, als Gott sich zu ihr als Ursache verhält. Die Hypothese der Ewigkeit der Welt führt also auch von diesem Gesichtspunkte aus zu ganz absurden Consequenzen[4]).

3. Aber, erwiedern die Gegner, es ist und bleibt doch immer wahr, daß, wenn die Welt nicht ewig wäre, Gott auch nicht ewig der Gute, Wohlthäter und Schöpfer genannt werden könnte, daß ihm also etwas an Vollkommenheit abginge. Allein, erwiedert Zacharias, diese Einrede ist nichtig. Auch bevor Gott die Welt schuf, konnte und mußte er als der Gute, als Wohlthäter, als Schöpfer bezeichnet werden, weil er von Ewigkeit her die Idee der Welt und der weltlichen Dinge in sich trug, und den Willen sowohl als auch die Kraft besaß, sie zu schaffen, wann es ihm gefiel[5]). Ist denn der

---

1) Ib. l. c. — 2) Ib. p. 1097 sqq. 1109.

3) Ib. p. 1112 sq. Εἰ γαρ συναϊδιος ὁ κοσμος τῳ Θεῳ, τα δε συναϊδια των ἁμα ἐστι· τα δε ἁμα ὀντα ἐξ ἀλληλων αἰτιαν ἐχειν οὐ δυναται ποιητικην· ὁ ἀρα κοσμος ἐκ Θεου ἐχειν αἰτιαν οὐ δυναται ποιητικην.

4) Ib. p. 1096. Εἰ γαρ (ὁ Θεος) μη δυναται χωρις εἰναι τουδε του παντος, μεγιστην αὐτου μοιραν τῃ ὑπαρξει, ἠ ταχα το ὁλον και αὐτο το εἰναι τοδε το παν χαριζεται· και αὐτου τουτῳ γε τῳ λογῳ το παν αἰτιον, και οὐκ αὐτος του παντος. Το γαρ τινος δεομενον προς συστασιν, ἐκεινου ἀν εἰη αἰτιατον, και οὐκ αἰτιον. Πως τοινυν αὐτος συνεστησατο τοδε το παν;

5) Ib. p. 1068. Φαμεν γαρ τον Θεον ἀει δημιουργον, ὡς ἐχοντα τους δημιουργικους λογους ἐν ἑαυτῳ, και ὁταν ἐθελῃ, προαγοντα p. 1096 Εἰη δ᾽ἀν ὁ Θεος εὐεργετης και μηδεπω ὑφεστωτων των εὐεργετουμενων, ὡς ἐχων ἐν ἑαυτῳ τα εὐεργετεισθαι μελλοντα, και πριν ἠ προς ὑπαρξιν ἐλθειν και αὐτα τα εὐεργετουμενα· ὡσπερ γεννημα λεγομεν τα πεφυκοτα γενναν, κἀν μηδεπω ᾐ τα γεννωμενα.

Baumeister nicht auch dann Baumeister, wenn er gerade nicht einen Bau unter der Hand hat? Und ist der Rhetor nicht auch dann Rhetor, wenn er nicht wirklich seine rhetorische Kunst bethätigt, d. h. eine Rede hält? Gewiß sind beide dieses auch unter der gegebenen Voraussetzung, weil sie all dasjenige in sich tragen, was erforderlich ist um einen Bau zu führen oder eine Rede zu halten. Das gilt auch von Gott[1]). Wenn nicht, dann kann Gott auch jetzt, nachdem die Welt geschaffen ist, nicht mehr Schöpfer oder Opifex genannt werden, weil er ja jetzt nicht mehr schafft[2]).

4. Die Welt ist also nicht coätern mit Gott. Und wie sie nicht anfangslos ist, so ist sie auch nicht unvergänglich in dem Sinne, daß sie ewig fort existiren müßte. Die Welt ist vergänglich, weil alle Wesen, aus denen sie besteht, vergänglich sind[3]). Wenn man annähme, es streite mit der göttlichen Güte, daß er die Welt vergänglich geschaffen habe, so könnte man mit dem gleichen Rechte sagen, es streite mit der göttlichen Güte, daß er die Individuen (Plato, Aristoteles u. s. w.) vergänglich geschaffen habe[4]). Mag die Welt vom Schöpfer noch so schön und herrlich ausgestattet sein; ihrer Natur nach ist und bleibt sie dennoch vergänglich, und die göttliche Güte fordert nicht, daß Gott sie ewig erhalte[5]).

5. Allerdings wird die Welt nicht gänzlich untergehen; sie wird von Gott ewig erhalten werden, nicht in ihrem gegenwärtigen Zustande, aber in einer höheren, vollkommeneren Gestalt, in welche sie von Gott wird übergeführt werden, wenn der Tag der Auferstehung kommt[6]). Es sind auch die menschlichen Seelen nicht an sich unsterblich; sie verdanken ihre Unsterblichkeit der göttlichen Verleihung[7]). Aber Gott wird ihnen diese Unsterblichkeit verleihen und zugleich mit ihnen ihren Leibern, die er vom Tode auferwecken und mit ihnen wieder vereinigen wird. Mit diesen wird dann auch die Welt in einen höheren Zustand übergeführt, und in diesem Zustande mit Unsterblichkeit ausgestattet werden[8]).

6. Was man immer von den Beweisen des Zacharias für die Nichtewigkeit der Welt halten möge; im Ganzen muß man doch gestehen, daß er den Kernpunkt der Frage getroffen, und jenen Punkt hervorgehoben hat, auf welchen es in der Lösung der gedachten Frage in erster Linie ankommt. Immer hält er den Gegnern den Satz entgegen: Wenn ihr die Ewigkeit der Welt behauptet, d. h. wenn ihr behauptet, die Welt müsse ewig sein, so setzt ihr Gott zu einer nothwendigen Ursache herab. So lange Gott als frei wollende Ursache betrachtet wird, ist die Ewigkeit der Welt ausgeschlossen; es muß die Welt einen Anfang genommen haben. Und das ist gewiß richtig. Hält man daher diesen Gesichtspunkt fest, so muß man gestehen, daß die Ausführungen des Zacharias auf principiell richtiger Grundlage beruhen, und daß folglich die Gegner kaum im Stande waren, etwas Begründetes dagegen vorvorzubringen.

---

1) Ib. p. 1068. — 2) Ib. p. 1072. — 3) Ib. p. 1088. 1105. — 4) Ib. p. 1084. 5) Ib. p. 1040 sq. — 6) Ib. p. 1088. — 7) Ib. p. 1132. — 8) Ib. p. 1129.

4. Johannes Philoponus.

1. Dieser Gelehrte erscheint auch unter dem Namen Johannes von Alexandrien oder Johannes Grammatikus; gewöhnlich aber führt er den Beinamen „Philoponus", d. i. der Arbeitsliebende, wodurch seine rastlose Thätigkeit und sein unermüdlicher Fleiß ehrend hervorgehoben werden sollten. Seine Lebenszeit wird gewöhnlich in den Anfang des siebenten Jahrhunderts gesetzt; Ritter scheint uns dagegen in seiner „Geschichte der Philosophie"[1]) glaubhaft nachgewiesen zu haben, daß sein Leben in den Ausgang des fünften und in den Anfang des sechsten Jahrhunderts fallen müsse. Er war Schüler des Ammonius Hermiä, und lehrte zu Alexandrien. Er besaß ein reiches Wissen und war Grammatiker, Mathematiker und Philosoph zugleich. Zum Christenthum bekannte er sich; aber er hielt sich zur Partei der Tritheiten und Monophysiten, weshalb er auf dem Concil zu Constantinopel als Häretiker verurtheilt wurde.

2. Was seine philosophische Richtung betrifft, so war er vorwiegend Aristoteliker, und schrieb als solcher mehrere Commentare zu aristotelischen Schriften. Zu diesen Commentaren kommen jedoch noch andere, selbstständige Schriften, nämlich:

a) Der Διαιτητης, ἠ περι ἑνωσεως, eine philosophisch-theologische Abhandlung über die Christologie. Davon sind aber nur mehr Bruchstücke vorhanden, die sich bei Johannes Damascenus in seinem Werke »de haeresibus« vorfinden.

b) Eine Schrift gegen Proklus „über die Ewigkeit der Welt" (κατα Προκλου περι αἰδιοτητος κοσμου), worin die Lehre von der Ewigkeit der Welt widerlegt wird.

c) Das Werk „über die Schöpfung" (περι κοσμοποιας), ein ausführlicher Commentar zur mosaischen Schöpfungsgeschichte, und endlich eine Schrift „über die Auferstehung" (περι ἀναστασεως), die aber nicht auf uns gekommen ist.

3. Interessant, auch vom philosophischen Gesichtspunkte aus, ist die Art und Weise, wie Philoponus im Diaitetes seine tritheistische und monophysitische Ansicht zu begründen sucht. Er geht aus von der Begriffsbestimmung der Natur und der Hypostase. Unter Natur, sagt er, versteht man die einer Gesammtheit von Dingen gemeinsame Wesenheit, sofern sie für sich und ohne Rücksicht auf die Individuen, in welchen sie wirklich ist, gedacht wird, also den κοινον του εἰναι λογον[2]). Unter Hypostase (Person) dagegen versteht man dieselbe Natur, insofern sie in dem Einzelwesen existirt, und in dieser ihrer Einzelexistenz durch gewisse Eigenthümlichkeiten circumskribirt ist, wodurch sie sich von allen andern Einzelwesen, in welchen sie gleichfalls wirklich ist, unterscheidet. Der Begriff der Hypostase fällt somit mit dem Begriffe des Individuums (ἀτομον) zusammen[3]).

---

1) Bd. 6, S. 501 f.

2) Bei Joh. Damascenus: de haeresibus, c. 7, p. 745 (ed. Migne). Φυσιν μεν οὐν εἰναι οἰεται (ἡ Εκκλησια) τον κοινον του εἰναι λογον των της αὐτης μετεχοντων οὐσιας.

3) Ib. l. c. Ὑποστασιν δε ἠγουν προσωπον (οἰεται) την ἰδιοσυστατον της ἑκαστης φυσεως ὑπαρξιν, και, ἱν' οὑτως εἰπω, περιγραφην, ἐξ ἰδιοτητων τινων συγκειμενην, καθ' ἁς ἀλληλων οἱ της αὐτης κεκοινωνηκοτες φυσεως διαφερουσι· και συντομως εἰπειν, ἁπερ ἀτομα προσαγορευειν τοις ἐκ του Περιπατου φιλον.

4. Diese Auffassung von Natur und Hypostasis oder Person trägt denn nun Philoponus ohne weiteres auch auf die göttliche Trinität über. Wenn es heißt, sagt er, in Gott sei nur Eine Natur, so versteht man darunter blos den κοινον του εἰναι λογον, d. h., man versteht darunter nur die göttliche Wesenheit insofern sie für sich, ohne Rücksicht auf ihre Inexistenz in den drei Personen gedacht wird. Diese gemeinsame göttliche Natur oder Wesenheit, begrifflich abstrahirt von den drei göttlichen Hypostasen, kann aber nur in diesen wirklich sein, und daraus folgt, daß jede der drei göttlichen Hypostasen nichts anderes ist, als die göttliche Natur, insofern diese in jeder derselben in eigenthümlicher Weise existirt und durch bestimmte Eigenschaften sich von den anderen unterscheidet. Kurz, das Verhältniß der göttlichen Personen zur göttlichen Natur ist gerade so aufzufassen, wie das Verhältniß der Art zu den Individuen in den geschöpflichen Dingen[1]). Daß diese Ansicht tritheistisch sei, liegt auf der Hand.

5. Auch den Monophysitismus sucht Philoponus aus den gegebenen Prämissen zu begründen. Nicht die göttliche Natur, sagt er, sofern sie, begrifflich abstrahirt, für sich genommen und somit den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, ist Mensch geworden, sonst müßte auch der heilige Geist Mensch geworden sein. Mensch geworden ist nur die göttliche Natur, insofern sie in der Person des göttlichen Wortes, im Unterschiede von der des Vaters und des heiligen Geistes wirklich ist[2]). Nun fallen aber, in diesem Sinne genommen, Natur und Hypostasis der Sache nach in Eins zusammen, weil die Hypostase nichts anderes ist, als die individuell verwirklichte Natur. Folglich, wenn in Christo nur Eine Hypostase ist, so kann in ihm auch nur Eine Natur sein[3]). Zwei Naturen, wenn sie in ihrer Dualität der Zahl nach verbleiben, können nicht Eine Hypostase bilden. Wo zwei Naturen, da sind nothwendig auch zwei Hypostasen, ebenso, wie Petrus und Paulus, weil die Eine Menschennatur in ihnen in verschiedener Weise individuell verwirklicht ist, immer, ungeachtet der an sich seienden Einheit ihrer Natur, zwei Hypostasen sind und bleiben. Also ist nur der Monophysitismus berechtigt[4]).

6. Auch in seiner Lehre von der Auferstehung des Leibes kommt Philoponus in Conflikt mit dem christlichen Dogma. Er ist nämlich der Ansicht, daß nicht dieser Leib, welcher in's Grab gelegt wird, dereinst in individuo wieder auferstehen werde. Die Seele werde nämlich bei der Auferstehung durch göttliche Schöpfung einen ganz neuen Leib bekommen, der vorher nicht existirt hat. Mit der Form verschwinde nämlich auch die Materie gänzlich aus dem Bereiche

---

1) Ib. c. 7, p. 748. — 2) Ib. c. 7, p. 748 sq. — 3) Ib. l. c.

4) Ib. c. 7, p. .753. Εἰ γαρ ἐν ταις ὑποστασεσι (ταυτον δε εἰπειν ἐν τοις ἀτομοις) ἑκαστη φυσις λαμβανει ὑπαρξιν, ἀναγκη πασα των δυο φυσεων οὐσων, δυο τοὐλαχιστον και τας ὑποστασεις εἰναι, ἐν αἱς την ὑπαρξιν αἱ φυσεις ἐλαβον. Ἀδυνατον γαρ ὑποστηναι καθ' αὑτην, μη ἐν ἀτομῳ τινι θεωρουμενην. Ἀτομον δε ταυτον εἰναι και ὑποστασιν, ἀρτιως δεδειχαμεν. Ὡστε ὁσοι μεν μη μονον την ὑποστασιν μιαν, ἀλλα και την φυσιν δια την ἑνωσιν γεγονεναι φασιν, συμφωνοι και ἑαυτοις και τῃ ἀληθειᾳ φαινονται.

des Seins. Das müsse daher auch von dem menschlichen Leibe, wenn die Seele als dessen Form von ihm sich trenne, gelten. Soll somit die Seele in der Auferstehung wieder mit einem Leibe bekleidet werden, so müsse dieser ein ganz neuer sein, der als solcher nur durch neue göttliche Schöpfung in's Dasein treten könne.

7. Dagegen verdient die Schrift des Philoponus, in welcher er die Lehre des Proklus von der Ewigkeit der Welt bestreitet, alle Anerkennung[1]). Die Beweise, die er gegen diese Lehre in's Feld führt, sind im Wesentlichen dieselben, wie wir sie bei Zacharias Scholastikus getroffen haben: weshalb wir sie nicht mehr ausführlich behandeln wollen. Die Welt, sagt er, kann nicht ewig oder anfangslos sein: denn wäre sie ewig, so müßte sie Gott gleich sein. Die Lehre des Aristoteles, daß alles Werden eine Materie voraussetze, folglich die Materie nicht geworden sein könne, kann keine Geltung beanspruchen; denn für's Erste entsteht nicht Alles, was wird, aus der Materie, da es auch immaterielle Wesen gibt; und für's Zweite kann auch die Materie nicht ungeworden sein, da die höchste und erste Ursache aller Dinge nur Eine — Gott — sein kann, folglich diesem keine ewige Materie zur Seite gestellt werden dürfe[2]).

8. Man sagt allerdings, daß, wenn die Welt nicht ewig, wenn sie von Gott in der Zeit geschaffen wäre, dies nicht ohne Veränderung in Gott hätte geschehen können, während doch Gott unveränderlich ist. Allein dieser Einwurf ist nichtig. Die Schöpfung der Welt führt keine Veränderung in Gott mit sich. Denn wenn Gott schafft, so geht er nicht von der Potenz des Schaffens zum Akte des Schaffens über; der Schöpfungsakt ist vielmehr in Gott reine ἐνεργεια; Potenz und Akt sind hier ein und dasselbe. Wenn aber in Gott kein Uebergang von der Potenz in den Akt bei der Schöpfung der Welt stattfindet, so kann man auch nicht sagen, daß die schöpferische Thätigkeit eine Veränderung in Gott mit sich führe[3]).

9. Das dürfte genügen, uns den Standpunkt des Johannes Philoponus in dieser Frage zu kennzeichnen. Die Anwendung der aristotelischen Philosophie auf das christliche Dogma hat diesen Mann zu schweren Irrthümern geführt; aber sie hat ihn doch nicht so weit beeinflußt, daß er auch das Dogma von der Nichtewigkeit der Welt preisgegeben hätte.

5. Die Schriften des Dionysius Areopagita.

a) Vorbemerkungen.

1. Unter dem Namen des Dionysius Areopagita treten in der gegenwärtigen Periode vier Schriften und zehn Briefe auf, welche auf einen tiefsinnigen und hochgebildeten Verfasser schließen lassen. Sie sind folgende:

---

1) Vgl. oben S. 22 f.

2) C. Procl. de aet. mundi (ed. Ven. 1535) l. 11, c. 1 sqq.

3) Ib. l. 4, c. 3 sq.

a) „Von der himmlischen Hierarchie" (περι της οὐρανιας ἱεραρχιας — de coelesti hierarchia). Diese Schrift behandelt in 15 Capiteln die Ordnungen, Namen und Dienste der Engel.

b) „Von der kirchlichen Hierarchie" (περι της ἐκκλησιαστικης ἱεραρχιας — de ecclesiastica hierarchia). Sie handelt von der kirchlich-hierarchischen Ordnung als von einem Abbilde der himmlischen in 7 Capiteln.

c) „Von den göttlichen Namen" (περι θειων ὀνοματων — de divinis nominibus). Diese Schrift handelt von der Erkenntniß Gottes, von seinem Wesen und seinen Vollkommenheiten. Sie kann als das Hauptwerk des Verfassers gelten.

d) „Von der mystischen Theologie" (περι της μυστικης θεολογιας — de mystica theologia). Die Schrift enthält eine kurze Betrachtung über das göttliche Wesen und dessen Erkenntniß.

e) Was die zehn Briefe betrifft, so behandeln sie in ihrem theoretischen Theile gleichfalls einzelne theologische Fragen, die übrigens in längerer Ausführung schon in den vorausgehenden Schriften erörtert sind[1]).

2. Wer ist nun dieser Dionysius Areopagita, unter dessen Namen die gedachten Schriften aufgetreten sind? Bezüglich dieser Frage ist unter den Kritikern eine Controverse entstanden, welche bis auf den heutigen Tag fortgeführt wird.

a) Die Einen halten daran fest, daß der Verfasser dieser Schriften wirklich jener Dionysius sei, welcher durch die Predigt des Apostels Paulus auf dem Areopag zu Athen zum Christenthum bekehrt worden ist. Er sei nach seiner Bekehrung Bischof von Athen geworden; später sei er dann von Papst Clemens I. in Rom nach Gallien zur Verbreitung des Christenthums gesendet worden, und habe als Bischof von Paris den Martyrertod erlitten. Auf ihn also müßten die fraglichen Schriften als auf ihren Verfasser zurückgeführt werden.

b) Die Andern dagegen halten dafür, daß es nicht der Dionysius der Apostelgeschichte sei, welcher die gedachten Schriften geschrieben habe, daß vielmehr selbe erst im vierten oder fünften Jahrhundert von einem anderen Schriftsteller verfaßt worden seien. Was aber das für ein Schriftsteller gewesen, darüber cursiren bei ihnen die zahlreichsten und verschiedenartigsten Hypothesen. Dionysius von Corinth und Alexandrien, Apollinaris der ältere und jüngere, Athanasius und Didymus, Petrus der Walker, Schüler des Proklus, Synesius und Gregor der Große, Monophysiten und Monotheleten u. s. w., sogar heid-

1) Außer obigen Schriften werden von alten Schriftstellern noch andere Werke unter dem Namen des Dionysius Areopagita aufgeführt: „Ueber die Seele", „über die theologischen Hypotheosen" (Dreieinigkeit), „über den Gegenstand der vernünftigen und Sinnenerkenntniß", „über das göttliche und gerechte Gericht", „über die Eigenthümlichkeiten und die Reihenfolge der englischen Mächte", „über die symbolische Theologie". Diese Schriften sind aber sämmtlich verloren gegangen.

nische Dionysuspriester sind schon als Verfasser jener Bücher genannt worden. Hipler hält ihn für einen Lehrer an der Katechetenschule zu Rhinokura[1]).

3. Thatsache ist es, daß die genannten Schriften erst im monophysitischen Streite zum ersten Male ausdrücklich genannt werden. Die Severianer nämlich, ein gemäßigter Bruchtheil der Monophysiten, hatten um 532 auf Befehl des Kaisers Justinian zu Constantinopel eine Conferenz mit katholischen Bischöfen. Und hier war es, wo diese Severianer für die von ihnen vertretene monophysitische Lehre unter Anderem auch auf die in Frage stehenden Schriften sie beriefen, und sie als Schriften des Dionysius der Apostelgeschichte bezeichneten. Sie brachten einige Texte aus diesen Schriften bei, um damit zu beweisen, daß schon dieser Dionysius der Apostelgeschichte der monophysitischen Doktrin gehuldigt habe.

4. Die katholischen Bischöfe opponirten dagegen insoferne, als sie sagten, die Severianer müßten zuerst die Aechtheit jener Texte darthun, wenn ihnen Glauben geschenkt werden sollte. Sie selbst müßten selbe für unächt halten; denn würden die gedachten Texte wirklich so wie sie vorgebracht wurden, in den gedachten Büchern stehen, dann hätten sie auch dem seligen Cyrillus nicht verborgen sein können. Die katholischen Bischöfe stellten also weder die Existenz der Werke des Dionysius der Apostelgeschichte in Abrede, noch behaupteten sie, daß die gedachten Werke diesem Dionysius nicht angehörten; sie beanstandeten blos die Aechtheit der von den Severianern angeführten Texte.

5. Nachdem nun aber einmal die gedachten Werke im monophysitischen Streite öffentlich genannt waren, galten sie nachmals stets als Schriften des Dionysius der Apostelgeschichte, und wurde deren Aechtheit ausdrücklich betont. Photius berichtet, bereits in der Mitte des 5. Jahrhunderts habe Theodorus Presbyter nachgewiesen, daß die unter dem Namen des Dionysius Areopagita cursirenden Schriften ächt seien, und von dem Dionysius der Apostelgeschichte herstammten. Sie standen auch in hohem Ansehen. Die Päpste Gregorius, Martinus und Agatho führten den Dionysius Areopagita im Hinblick auf die besagten Schriften auf als Gewährsmann gegen die Monophysiten und Monotheleten; der Abt Maximus verfaßte zu den areopagitischen Schriften einen großen Commentar; namentlich bei den christlichen Scholastikern des Mittelalters galt Dionysius der Areopagit als eine hohe Auktorität; seine Schriften wurden vielfach commentirt, und gerade die größten Scholastiker unterzogen sich dieser Aufgabe. Niemanden kam es in den Sinn, dem Dionysius der Apostelgeschichte die Autorschaft der Schriften, welche unter seinem Namen cursirten, abzusprechen.

6. Erst später, in der Renaissance- und Reformationszeit, fing man an, die Aechtheit der areopagitischen Schriften zu beanstanden. Die Critik trat an sie heran, und als Resultat der kritischen Untersuchungen trat die Ansicht zu Tage, der Dionysius der Apostelgeschichte sei nicht der Verfasser dieser Schriften, sondern sie seien erst im 4. oder 5. Jahrhundert von einem unge-

---

1) Freiburger Kirchenlexikon, Aufl. 2, Art. „Dionysius Areopagita."

nannten Verfasser geschrieben worden. Laurentius Valla, Erasmus, Grocinus, Launoy, Baillet u. s. w. waren es, welche die Arbeit der Critik verrichteten und dieses Resultat erzielten. Seitdem hat sich diese Ansicht immer mehr verallgemeinert.

7. Da aber doch in den areopagitischen Schriften Stellen vorkommen, in welchen deren Verfasser sich als Apostelschüler zu geben scheint, so kam man zu der weiteren Ansicht, daß der Verfasser insofern betrügerisch gehandelt hätte, als er sich als einen Apostelschüler ausgespielt habe, um seinen Schriften ein größeres Ansehen zu verschaffen. Gegen diesen Vorwurf wird er aber von Anderen wieder vertheidigt; in neuerer Zeit namentlich von Hipler[1]), der nachzuweisen sucht, daß der Verfasser nicht blos nicht als Apostelschüler sich ausgeben wollte, sondern vielmehr es strenge vermieden habe, auf einen persönlichen Verkehr hinzudeuten, der zwischen ihm und einem Manne der Apostelzeit stattgefunden hätte. Wenn er unter den Männern, mit denen er Umgang gepflogen und von denen er gelernt habe, einen Paulus, einen Timotheus, einen Titus u. s. w. aufführe, so seien damit nicht die bezüglichen Persönlichkeiten der Apostelgeschichte gemeint, sondern diese seine Zeitgenossen hätten nur zufällig die gleichen Namen getragen, wie die gedachten Persönlichkeiten der Apostelgeschichte[2]).

8. Dagegen vertheidigen nun wiederum andere neuere Gelehrte die Aechtheit der in Frage stehenden Schriften, und behaupten, daß selbe wirklich von dem Dionysius der Apostelgeschichte verfaßt worden seien, daß also die constante kirchliche Tradition von der Aechtheit dieser Schriften vollkommen im Rechte sei. Wenn wir von Halloix und Darboy, zwei französischen Schriftstellern absehen, so wird speciell in Deutschland diese Ansicht neuestens vertreten von Czeslaus Schneider[3]). Dieser Gelehrte ist der Ansicht, der Dionysius der Apostelgeschichte habe diese Schriften geschrieben zu dem Zwecke, um der Irrlehre des Simon Magus entgegenzuwirken, wie denn auch Simon und Elymas in den gedachten Schriften als Zeitgenossen genannt seien, während doch später im 4. und 5. Jahrhundert ein Irrlehrer Simon gar nicht existirt habe.

---

1) Dionysius, der Areopagite. Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensb. 1861.

2) Nirschl (a. a. O. Bd. 2, S. 138 f.) hält dafür, daß diese Namen, sowie auch der Name Dionysius Areopagita, unter welchem der Verfasser auftritt, vielleicht mystische Geheimnamen gewesen seien. Es habe nämlich in den Klöstern des Pachomius jeder Mönch eine geheime mystische Benennung getragen, indem die Mönche mit den Buchstaben des Alphabetes bezeichnet wurden. Statt dieser Buchstaben mögen nun wohl manche der hervorragendsten Klosterobern, Bischöfe und Priester in den Kreisen der Vertrauten geheime Namen, und zwar von Aposteln und Apostelschülern gehabt, und unter diesen Namen mit einander correspondirt haben. So würde es sich erklären, wie der Verfasser unserer Schriften von einem Timotheus, Paulus, Titus u. s. w. spricht, und wie er selbst den Namen des Apostelschülers Dionysius des Areopagiten erhalten hat.

3) In seiner Schrift: Areopagitica. Die Schriften des heil. Dionysius von Areopag. Eine Vertheidigung ihrer Aechtheit. Regensb. 1884.

Wenn man die Doktrin des Dionysius Areopagita und die des Simon Magus einander entgegenhalte, so erkenne man bei jedem Schritte ganz deutlich die gegensätzliche Beziehung, in welcher die Lehrsätze des ersteren zu denen des letzteren stehen. Dies wird im Einzelnen nachzuweisen gesucht.

9. Dionysius sei jedoch, wie er dies selbst sagt, nicht direkt polemisch gegen die gedachte Irrlehre vorgegangen; ihm sei es vielmehr nur darum zu thun gewesen, die christliche Wahrheit nach allen Seiten hin philosophisch zu erfassen, um dem Irrthum gegenüber die Kraft der Wahrheit wirken zu lassen. Seine Schriften seien daher keineswegs als eine formelle Apologie des Christenthums Außenstehenden gegenüber anzusehen, sondern als eine tiefere Einführung in die göttlichen Geheimnisse der Theologie und in das geistige Verständniß der symbolischen Akte und Ceremonien der Kirche. Dadurch, und dadurch allein wollte Dionysius gegen die Irrlehre wirken.

10. Dionysius habe daher auch nicht unmittelbar für das Volk geschrieben. Er habe in seinen Schriften zunächst nur die Hierarcheis (Bischöfe, Priester und Mönche) im Auge. Auf deren Kreis sollten selbe beschränkt bleiben. Sie, und sie allein sollten selbe lesen und studiren, sollten die darin niedergelegten Wahrheiten in sich geistig verarbeiten, und sie dann je nach dem Standpunkte und der Bildungsstufe ihrer Hörer diesen mundgerecht machen. Die Schriften sollten also nach der Absicht des Dionysius selbst geheim gehalten werden. Daraus erkläre sich denn auch, wenigstens in erster Linie, daß diese Schriften in den ersten drei Jahrhunderten nicht allgemein bekannt waren.

11. Das ist der Stand der Streitfrage, die uns hier beschäftigt. Auf die Gründe, welche die eine und die andere Partei vorbringen, um ihre bezügliche Ansicht zu beweisen, können wir nicht weiter eingehen. Das würde uns zu weit führen. Wir verfolgen hier nicht die Zwecke der Critik, sondern wir schreiben eine Geschichte der Philosophie. Den Eindruck aber empfängt man, wenn man die beiderseitigen Schriften liest, daß die Sache keineswegs so liquid sei, wie sie von denjenigen, welche die Aechtheit unserer Schriften bestreiten, wohl hingestellt zu werden pflegt. Die Sache ist noch in der Schwebe. Und wir wollen sie auch unsererseits in der Schwebe lassen. Wenn wir daher die Schriften des Dionysius Areopagita erst an dieser Stelle behandeln, so thun wir das nicht deshalb, weil wir uns für die Ansicht entschieden hätten, sie seien wirklich erst im 4. oder 5. Jahrhundert verfaßt worden, sondern blos deshalb, weil sie erst in dieser Zeit, bei Gelegenheit der monophysitischen Streitigkeiten in das große Publikum gekommen sind und weitere Verbreitung gefunden haben. Das möchten wir hier ausdrücklich betonen.

b) Die Doktrin des Areopagiten.

1. Gott ist nach der Lehre des Areopagiten in seinem Ansichsein über allem Seienden unendlich erhaben. Kein Begriff erreicht dieses über allen Begriff erhabene Sein, kein Ausdruck entspricht diesem ganz vollkommenen Gute, in Vergleich zu dem alles Gute ein Nichtgut ist; es ist die Einheit,

welche jede andere Einheit verursacht, die Substanz, die mit keiner anderen Substanz etwas wesentlich Gemeinsames hat; die Vernunft, welche ihrer Fülle zufolge unbegriffen bleibt, das Wort, das keinem gegeben ist, auszusprechen[1]). Gott wohnt im Unzugänglichen, im heiligen, undurchdringlichen Dunkel; er ist das ewige Stillschweigen (σιγή), er ist über alle Namen und Begriffe hinaus. Gott ist der Ueberseiende, der Uebervollkommene, der Uebergute, er ist unbegreiflich und unaussprechbar[2]). Wie er jedes Sein und jede Vollkommenheit überragt, so überragt er auch jeden Verstand und jede Erkenntniß[3]).

2. Aber obgleich Gott in seinem Ansichsein über allem Seienden unendlich erhaben ist, so ist er doch andererseits wiederum die Ursache alles Seienden. Ist er aber dieses, dann müssen ihm als der Ursache doch wieder alle Vollkommenheiten zugeschrieben werden, welche im Bereiche seiner Wirkungen sich vorfinden. Nur dürfen sie ihm nicht beigelegt werden in der Weise, wie sie den geschöpflichen Dingen zukommen, sondern nur in einer weit vollkommeneren Weise. Und dabei ist immer daran festzuhalten, daß durch diese Prädikate, die wir ihm beilegen, Gott nicht erkannt wird, wie er in seinem Ansichsein ist; wir suchen vielmehr durch jene Prädikate das göttliche Wesen unserer Erkenntniß nur näher zu bringen; wir gebrauchen sie, um von der überseienden Gottheit doch irgend Etwas einzusehen und zu sagen[4]).

3. Wird also, so fährt der Areopagite fort, erwogen, daß Gott die wirkende Ursache von Allem ist, so müssen alle Vorzüge der Geschöpfe auch von ihm gelten. Wird jedoch darauf Rücksicht genommen, daß Gott seiner Substanz nach von Allem getrennt und über Alles erhaben ist, so dürfen dieselben Vorzüge nicht von ihm ausgesagt werden. Denn allen diesen geschöpflichen Vorzügen haftet ihrer Natur nach ein Mangel an, und deshalb können sie nicht in der Weise, wie sie wesentlich im Geschöpfe existiren, vom Sein Gottes gelten, welches in seiner Einfachheit und Untheilbarkeit über allen Mangel und alles Fehl hoch erhaben ist[5]).

4. Und so ist denn eine doppelte Theologie zu unterscheiden: die positive und die negative. Die positive oder bejahende Theologie prädicirt von Gott alle Vollkommenheiten, und stellt somit Gott dar als den unendlich Weisen, Gerechten, Gütigen, Mächtigen u. s. w. Die negative oder verneinende Theologie dagegen negirt von Gott wiederum alle diese Voll-

1) Dion. Areop. De divin. nominib. c. 1, 1. (ed. Migne).

2) Ib c. 1, 5. — c. 2, 3. Τα μεν οὖν ἡνωμενα της ὁλης θεοτητος ἐστιν . . . το ὑπεραγαθον, το ὑπερθεον, το ὑπερουσιον, το ὑπερζωον, και ὁσα της ὑπεροχικης ἐστιν ἀφαιρεσεως.

3) Ib. c. 1, 4. (Την θειαν οὐσιαν) οὔτε ἐννοησαι δυνατον, οὔτε εἰπειν, οὔτε ὁλως πως θεωρησαι, δια το παντων αὐτην ἐξῃρημενην εἰναι, και ὑπεραγνωστον, και πασων μεν των οὐσιωδων γνωσεων και δυναμεων τας ἀποπερατωσεις ἁμα και πασας ὑπερουσιως ἐν ἑαυτῃ προειληφυιαν, παντων δε ἀπεριληπτῳ δυναμει, και των ὑπερουρανιων νοων ὑπεριδρυμενην. Εἰ γαρ αἱ γνωσεις πασαι των ὀντων εἰσι, και εἰς τα ὀντα το περας ἐχουσιν, ἡ πασης οὐσιας ἐπεκεινα και πασης γνωσεως ἐστιν ἐξῃρημενη. c. 13, 3.

4) De divin. nom. c. 1, 2 sqq. — 5) De myst. theol. c. 1, 2.

kommenheiten, weil sie ihm ja doch nicht in dem Sinne, wie den Geschöpfen zukommen, und sucht ihn damit in seiner absoluten Transcendenz über allem Seienden und über aller begreiflicher Erkenntniß zu erfassen[1]). Vergleicht man aber diese beiden Arten der Theologie mit einander, so ist unstreitig die verneinende Theologie die vorzüglichere, weil wir gerade auf dem Wege der Negation das Uebersein der Gottheit in möglichster Ablösung von Allem, was unter ihm steht, vor die Seele führen. Und doch wird auch in ihr die Erkenntniß Gottes in seinem Ansichsein nicht erreicht. Denn zuletzt überragt Gott in diesem seinem Ansichsein wie alle Affirmation, so auch alle Negation[2]).

5. Demgemäß wird denn auch der Areopagite nicht müde, die Herrlichkeit des überseienden Gottes mit den glänzendsten Farben zu schildern. „Die Ursache von Allem," sagt er, „ist wesentlich erhaben über Alles, sie ist weder substanzlos, noch ohne Leben, noch ohne Denken, noch ohne Vernunft; sie ist kein Körper, hat weder Figur, noch Form, noch Qualität, noch Quantität, noch Umfang; sie ist nicht an einen Ort gebunden, weder sichtbar noch greifbar; sie fühlt nicht (sinnlich), noch wird sie gefühlt; sie ist nicht verwirrt durch Leidenschaften, unterliegt keinerlei Einflüssen, bedarf nicht des Lichtes, erfährt nie an sich einen Wechsel, noch irgend welche Unordnung oder Verderben, kennt an sich selber keine Theile und keinen Mangel — sie ist mit Einem Worte in keinem innerlich wesentlichen Zusammenhange mit dem sinnlich Wahrnehmbaren[3])."

6 „Die Ursache von Allem ist weder Seele noch Vernunftvermögen, weder Meinung noch logischer Begriff, weder Idee noch Verständniß, noch Wort, weder Zahl noch Harmonie, weder groß noch klein . . .; sie ist ihrem Wesen und ihrer Natur nach geschieden von allem Geschaffenen, mag dieses sinnlich oder geistig sein; sie ist nicht zusammengesetzt weder aus Akt und Potenz, noch aus Wesen und Existenz; aber sie ist in ihrem ganz und gar über alles Denken hinaus einfachen und vollkommenen Wesen der wirkende Grund jeglicher Zusammensetzung und wirkt von keiner irgendwie gestalteten Theilbarkeit berührt[4])." „Gott ist die ewige Schönheit. Er ist nicht in einem Theile

---

1) De div. nom. c. 7, 3.

2) De myst. theol. c. 5. Οὐκ ἐστιν αὐτης (της θειοτητος) καθολου θεσις οὔτε ἀφειρεσις· ἀλλα των μετ' αὐτην τας θεσεις και ἀφαιρεσεις ποιουντες αὐτην, οὔτε τιθεμεν, οὔτε ἀφαιρουμεν· ἐπει και ὑπερ πασαν θεσιν ἐστιν ἡ παντελης και ἑνιαια των παντων αἰτια, και ὑπερ πασαν ἀφαιρεσιν ἡ ὑπεροχη του παντων ἁπλως ἀπολελυμενου και ἐπεκεινα των ὅλων.

3) De myst. theol. c. 4. Λεγομεν οὐν, ὡς ἡ παντων αἰτια, ὑπερ παντα οὐσα, οὔτε ἀκουσιος ἐστιν, οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος, οὔτε ἄνους, οὔτε σωμα ἐστιν· οὔτε σχημα, οὔτε εἶδος, οὔτε ποιοτητα ἢ ποσοτητα, ἢ ὄγκον ἐχει· οὐδε ἐν τοπῳ ἐστιν, οὔτε ὁραται, οὔτε ἐπαφην αἰσθητην ἐχει· οὐδε αἰσθανεται, οὔτε αἰσθητη ἐστιν, οὐδε ἀταξιαν ἐχει και ταραχην, ὑπο παθων ὑλικων ἐνοχλουμενη· οὔτε ἀδυναμος ἐστιν, αἰσθητοις ὑποκειμενη συμπτωμασιν, οὔτε ἐν ἐνδειᾳ ἐστι φωτος, οὐδε ἀλλοιωσιν, ἢ φθοραν, ἢ μερισμον, ἢ στερησιν, ἢ ῥευσιν, οὔτε ἄλλο τι των αἰσθητων οὔτε ἐστιν, οὔτε ἐχει.

4) Vgl. Schneider, a. a. O. S. 224. 228.

schön, und in einem anderen häßlich, oder in einer Beziehung schön, in der anderen häßlich, oder für die Einen schön, für die Anderen häßlich; — er ist vielmehr in sich und durch sich, und stets gleichförmig und ohne Ende und ohne Grenzen schön[1]).

7. Aus Gott als der ersten Ursache sind alle Dinge hervorgegangen. Von Ewigkeit her existirten in Gott die Ideen aller Dinge. Die heilige Schrift bezeichnet sie als προορισμοι. Sie verhalten sich als Vorbilder (παραδειγματα) der geschöpflichen Dinge, als die das Wesen dieser Dinge constituirenden Begriffe (οὐσιοποιοι λογοι). Daß aber die diesen Ideen entsprechenden geschöpflichen Dinge aus Gott hervorgingen, dafür liegt der Grund in der unendlichen Güte Gottes. Diese seine unendliche Güte ließ ihn nicht unthätig bleiben. Sie wurde gewissermaßen überströmend, und um nun diese seine überströmende Güte mitzutheilen, brachte er die geschöpflichen Dinge hervor, und ließ sie alle je nach ihrer Empfänglichkeit an selber Theil nehmen, ergoß seine unendliche Güte über alle Wesen[2]). In ähnlicher Weise, wie eine Stimme von Mehreren gehört, ein Licht von Mehreren wahrgenommen wird, also allen sich mittheilt, ohne doch sich selbst zu verlieren, so ergießt sich auch die göttliche Güte in alle Dinge; diese nehmen alle daran Theil und doch verbleibt sie in ihrer ewigen, unendlichen Einheit und Fülle[3]).

8. In diese Anschauung fügen sich die weiteren Aeußerungen ein, die sich bei dem Areopagiten über die Schöpfung der Dinge finden. Er sagt, daß Gott in der Schöpfung der Dinge aus seiner Einheit gewissermaßen heraustrete und sich vervielfältige, daß er in die Vielheit der Dinge sich ergieße[4]). Er sagt ferner, daß Gott das allgemeine Sein sei, daß er Alles sei und in Allem werde[5]); ja er sagt sogar, daß das Sein der Dinge nur das Uebersein der Gottheit sei[6]). Aber er vergißt nicht, hinzuzufügen, daß Gott Alles sei nur insofern, als er die Ursache von Allem ist (ἐστιν παντα ὡς παντων αἰτιος)[7]). Die absolute Transcendenz Gottes in seinem Uebersein erhält er unentwegt aufrecht. Das eine, über alles Wesen erhabene Gute, sagt er, entsendet seine Wirkungen über das ganze Sein hin, verleiht jeder Seinsart, was ihr zukömmlich ist, und kann noch unmeßbar mehr verleihen; es bleibt aber in seinem einigen, untheilbaren und unmittheilbaren Wesen über alles

---

1) De div. nom. c. 4, 7. Καλον δε ὡς παγκαλον ἁμα και ὑπερκαλον, και ἀει ὀν, κατα τα αὐτα και ὡσαυτως καλον, και οὐτε γιγνομενον, οὐτε ἀπολλυμενον, οὐτε αὐξανομενον, οὐτε φθινον, οὐδε τῃ μεν καλον, τῃ δε αἰσχρον, οὐδε τοτε μεν, τοτε δε οὐ, οὐδε προς μεν το, καλον, προς μεν το, αἰσχρον· οὐτε ἐνθα μεν, ἐνθα δε οὐ, ὡς τισι μεν ὀν καλον, τισι δε οὐ καλον· ἀλλ' ὡς αὐτο καθ' ἑαυτο μεθ' ἑαυτου μονοειδες ἀει ὀν καλον, και ὡς παντος καλου την πηγαιαν καλλονην ὑπεροχικως ἐν ἑαυτῳ προεχον.

2) De div. nom. c. 4, 10. Αὐτος γαρ ὁ ἀγαθοεργος των ὀντων ἐρως, ἐν τἀγαθῳ καθ' ὑπερβολην τροϋπαρχων, οὐκ εἰασεν αὖτον ἀγονον ἐν ἑαυτῳ μενειν, ἐκινησε δε αὖτον εἰς το παρατικευεσθαι κατα την ἁπαντων γεννητικην ὑπερβολην.

3) Ib. De div. nom. c. 5, 9. — 4) Ib. c. 2, 11. — c. 11, 1. — 5) Ib. c. 5, 4. Ep. 9, 3.

6) De coel. hier. c. 4, 1. Το γαρ εἰναι παντων ἐστιν ἡ ὑπερ το εἰναι θεοτης.

7) Ib. c. 5, 8.

Verständniß hinaus in sich geeinigt und getrennt von allem Anderen. Der von diesem Gute ausfließende Friede erhält Jegliches in seinen Grenzen und Alles zusammen in vollkommener Harmonie[1]).

9. Wie aber alle Dinge von Gott ausgehen, so streben sie auch alle zu ihm wieder zurück. Der Grund hievon liegt wiederum in der unendlichen Güte Gottes. Wie die Dinge in Kraft seiner unendlichen Güte von Gott ausgehen, so zieht sie Gott durch eben diese unendliche Güte wieder zu sich zurück. Gottes Güte ergießt sich in alle Dinge; indem sie aber in selbe sich ergießt, bildet sie zugleich das Band, welches die Dinge an Gott hält, und den Ring, welcher sie mit Gott wieder zusammenschließt. Gott ist wie der Urgrund, so auch das Endziel der Dinge[2]). Als Wesen bestimmende und Wesen setzende Kräfte sind die Ideen zugleich Vorherbestimmungen und Rathschlüsse Gottes (προορισμοι, und θεια θεληματα)[3]); als solche bringen sie zweckstrebige Wesen hervor, welche ihr letztes Endziel in Gott haben. So kehren die Dinge, wie sie von Gott ausgegangen, auch wieder zu Gott zurück.

10. Uebereinstimmend mit diesen höchsten Lehrsätzen seines Systems stellt dann der Areopagite in seinen Schriften: De coelesti et ecclesiastica hierarchia Gott dar als den Mittelpunkt von Sphären, welche durch die Ordnungen der geschöpflichen Dinge gebildet werden. Um den göttlichen Mittelpunkt legen sich nämlich die Geschöpfe sozusagen peripherisch an, so zwar, daß sie in continuirlich absteigender Reihe immer unvollkommener werden, je weiter sie von dem gemeinsamen Mittelpunkte sich entfernen. So entsteht eine absteigende Reihe verschiedener peripherischer Wesensordnungen, die jedoch nicht getrennt voneinander dastehen, sondern vielmehr in der Weise mit einander zusammenhängen, daß die zunächst höher stehende Wesensordnung immer reinigend, erleuchtend und vervollkommnend auf die zunächst tiefer stehende einwirkt, um deren Verbindung mit dem gemeinsamen höchsten Princip zu vermitteln, und sie zu diesem zurückzuführen[4]). Diese Disposition der Wesensordnungen und ihr gegenseitiges lebendiges Verhältniß zu einander ist die „Hierarchie der Dinge"[5]).

---

1) De div. nom. c. 11, 1 sq.

2) Ib. l. 4, c. 4. Και ὥσπερ παντα προς ἑαυτην ἡ ἀγαθοτης ἐπιστρεφει, και ἀρχισυναγωγος ἐστι των ἐσκεδασμενων, ὡς ἑναρχικη και ἑνοποιος θεοτης, και παντα αὐτης ὡς ἀρχης, ὡς συνοχης, ὡς τελους ἐφιεται· και τἀγαθον ἐστιν (ὡς τα λογια φησιν) ἐξ οὑ τα παντα ὑπεστη, και ἐστιν, ὡς ἐξ αἰτιας παντελους παρηγμενα, και ἐν ᾡ τα παντα συνεστηκεν, ὡς ἐν παντοκρατορικῳ πυθμενι φρουρουμενα και διακρατουμενα, και εἰς ὁ τα παντα ἐπιστρεφεται, καθαπερ εἰς οἰκειον ἑκαστῳ περας, και οὑ ἐφιεται παντα, τα μεν νοερα και λογικα γνωστικως, τα δε αἰσθητικα αἰσθητικως· τα δε αἰσθησεως ἀμοιρα, τῃ ἐμφυτῳ κινησει της ζωτικης ἐφεσεως· τα δε ἀζωα και μονον ὀντα, τῃ προς μονην την οὐσιωδη μεθεξιν ἐπιτηδειοτητι.

3) Ib. l. 5, 8.

4) De coel. hier. c. 3, p. 1. Ταξις ἱεραρχιας ἐστι, το τους μεν καθαιρεσθαι, τους δε καθαιρειν. και τους μεν φωτιζεσθαι, τους δε φωτιζειν· και τους μεν τελειεθαι, τους δε τελεσιουργειν· ἑκαστῳ το θεομιμητον ἁρμοσει κατα τονδε τον τροπον. . . .

5) Ib. c. 3, 1. Ἐστι μεν ἱεραρχια κατ' ἐμε ταξις ἱερα και ἐπιστημη και ἐνεργεια προς το θεοειδες ὡς ἐφικτον ἀφομοιουμενη, και προς τας ἐνδιδομενας αὐτῃ θεοθεν

11. Der Areopagite unterscheidet dann zwischen himmlischer und kirchlicher Hierarchie. Die himmlische Hierarchie wird gebildet durch drei Ordnungen von Engeln. Die erste und oberste Engelordnung umfaßt die Seraphim, die Cherubim und die Thronen. „Die Seraphim betrachten unaufhörlich das göttliche Wesen, das ganz Licht und Liebe ist, und sind selbst von der glühendsten Liebe entzündet. Die Cherubim versenken sich im Anblicke Gottes in die Betrachtung seiner Rathschlüsse; die Thronen in die Bewunderung und Anbetung seiner geheimnißvollen, preiswürdigen Gerichte.“ Die zweite, mittlere Engelordnung begreift in sich die Mächte (Herrschaften), welche das anordnen, was nach dem Willen Gottes zu geschehen hat; dann die Kräfte, welche das Beschlossene in's Werk setzen, und die Gewalten, welche dieses in seinem Fortbestande leiten. Die dritte, unterste Engelordnung endlich umfaßt die Fürsten, die das allgemeine Wohl der Menschen wahrnehmen, die Erzengel, welche die einzelnen Völker zum Heile lenken, und die Engel, welche der persönlichen Heilsführung der einzelnen Menschen sich annehmen. Die oberste Engelordnung dient also ausschließlich Gott und seiner Verherrlichung; die mittlere der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung; die unterste den irdischen Vorgängen, den einzelnen Völkern und Menschen[1]).

12. Die kirchliche Hierarchie ist das Abbild der himmlischen, und umfaßt deshalb gleichfalls drei Ordnungen. Die erste Ordnung bilden die heiligen Mysterien zur Mittheilung des göttlichen Gnadenlebens: Taufe, Eucharistie (Synaxis) und das heilige Oel (Ordination). Die zweite Ordnung bilden die geweihten (ordinirten) Organe, durch welche die Mysterien verwaltet und gespendet werden, durch welche also das Gnadenleben vermittelt wird. Diese sind: der Hierarch (Bischof), der Hiereus (Priester) und der Liturg (Diakon und die übrigen geweihten Kirchendiener). Der Liturg stellt die reinigende, der Hiereus die erleuchtende, und der Hierarch die vervollkommende, einigende Stufe oder Thätigkeit dar. Die dritte Ordnung setzt sich zusammen aus denjenigen, welche durch die oben genannten hierarchischen Organe in das göttliche Gnadenleben eingeweiht werden. Diese sind: die Katechumenen, Energumenen und Pönitenten oder die auf dem Wege der Reinigung Befindlichen; dann das christliche Volk oder die auf dem Wege der Erleuchtung Wandelnden; und endlich die Therapeuten, die Mönche und Einsiedler, oder die nach der vollkommenen Einigung Strebenden[2]).

13. Der höchste Hierarch ist Christus, der menschgewordene Sohn Gottes. In ihm hat das gesammte hierarchische Leben seinen Ursprung[3]). Während aber das hierarchische Leben in der himmlischen Hierarchie rein geistig

---

ἐλλαμψεις ἀναλογως ἐπι το θεομιμητον ἀναγομενη. c. 2. Οὐκουν ὁ λεγων ἱεραρχιαν, ἱεραν τινα καθολου διακοσμησιν δηλοι, εἰκονα της θεαρχικης ὡραιοτητος, ἐν ταξεσι και ἐπιστημαις ἱεραρχικαις, τα της οἰκειας ἐλλαμψεως ἱερουργουσαν μυστηρια, και προς την οἰκειαν ἀρχην ὡς θεμιτον ἀφομοιουμενην.

1) Ib. c. 6 sqq.

2) De eccl. hier. c. 4 sqq. Vgl. Nirschl, a. a. O. Bd. 2, S. 131 f.

3) De eccl. hier. c. 1, 1.

ist, ist es dagegen in der kirchlichen Hierarchie, entsprechend der sinnlich-geistigen Natur des Menschen symbolisch, insofern die Gnadeneinweihungen in das hierarchische Leben hier unter sichtbaren Zeichen vollzogen werden[1]). Das Endziel des hierarchischen Lebens hienieden aber ist die Deifikation, die Vergottung des Menschen. Dazu soll der Mensch durch die hierarchischen Gnadeneinweihungen herangezogen werden. Diese Vergottung des Menschen nun vollzieht sich in der mystischen Erhebung. Das mystische Leben ist es, in welchem der Mensch zur höchsten Stufe der Vollendung emporsteigt[2]).

14. Will aber der Mensch zu dieser mystischen Erhebung, zur Anschauung des Göttlichen gelangen, dann muß er alles Sinnliche und Uebersinnliche, alles Seiende und Nichtseiende übersteigen, alle Thätigkeit seiner Erkenntnißkräfte, des Sinnes und der Vernunft zum Schweigen bringen, um in diesem heiligen Schweigen in Gottes Ursein sich zu versenken und in das göttliche Dunkel unterzutauchen[3]). Das ist dann die mystische „Unwissenheit", die zugleich das höchste Licht und die höchste Erkenntniß ist. Denn gerade dadurch, daß wir Gott nicht kennen, d. h. daß wir von allen, sei es positiven, sei es negativen Bestimmungen der göttlichen Wesenheit absehen, und damit das göttliche Ursein unserem Geiste in seiner absoluten Unfaßbarkeit vorschwebt, erfassen wir, soweit es dem menschlichen Geiste überhaupt möglich ist, Gott in seiner absoluten Transcendenz, in seinem absoluten Ansichsein[4]). Hat also das göttliche Licht mit den geschöpflichen Wesen, die von ihm ausgegangen, gleich als mit einem Schleier sich verhüllt, so durchdringen wir in der mysti-

---

1) Ib. c. 1, 2.

2) Ib. c. 1, 3. Ταυτῃ δε τῃ παντων ἐπεκεινα θεαρχικωτατῃ μακαριοτητι, τῃ τρισσῃ τῃ μοναδι τῃ ὀντως οὐσῃ, κατα το ἡμιν μεν ἀνεφικτον, αὐτῃ δε ἐπιστητον, θελημα μεν ἐστιν, ἡ λογικη σωτηρια καθ' ἡμας τε και ὑπερ ἡμας οὐσιων · ἡ δε οὐχ ἑτερως γενεσθαι δυναται, μη θεουμενων των σωζομενων · ἡ δε θεωσις ἐστιν ἡ προς θεον ὡς ἐφικτον ἀφωμοιωσις τε και ἑνωσις. Ἁπασης δε τουτο κοινον ἱεραρχιας το περας, ἡ προς θεον τε και τα θεια προσεχης ἀγαπησις, ἐνθεως τε και ἑνιαιως ἱερουργουμενη, και προ γε τουτου των ἐναντιων ἡ παντελης και ἀνεπιστροφος ἀποφοιτησις, ἡ γνωσις των ὀντων, ᾗ ὀντα ἐστιν · ἡ της ἱερας ἀληθειας ὁρασις τε και ἐπιστημη · ἡ της ἑνοειδους τελειωσεως ἐνθεος μεθεξις, αὐτου του ἑνος ὡς ἐφικτον · ἡ της ἐποψιας ἑστιασις, τρεφουσα, νοητως και θεουσα παντα τον εἰς αὐτην ἀνατεινομενον.

3) De myst. theol. c. 1, 1. Συ δε ὠ φιλε Τιμοθεε, τῃ περι τα μυστικα θεαματα συντονῳ διατριβῃ, και τας αἰσθησεις ἀπολειπε, και τας νοερας ἐνεργειας, και παντα αἰσθητα και νοητα, και παντα οὐκ ὀντα και ὀντα, και προς την ἑνωσιν, ὡς ἐφικτον, ἀγνωστως ἀναταθητι του ὑπερ πασαν οὐσιαν και γνωσιν · τῃ γαρ ἑαυτου και παντων ἀσχετῳ και ἀπολυτῳ καθαρως ἐκστασει προς την ὑπερουσιον του θειου σκοτους ἀκτινα, παντα ἀφελων και ἐκ παντων ἀπολυθεις, ἀναχθησῃ.

4) Ib. c. 2. Κατα τουτον ἡμεις γενεσθαι τον ὑπερφωτον εὐχομεθα γνοφον, και δι' ἀβλεψιας και ἀγνωσιας ἰδειν, και γνωναι το ὑπερ θεαν και γνωσιν αὐτο το μη ἰδειν μηδε γνωναι · τουτο γαρ ἐστι το ὀντως ἰδειν και γνωναι. Ep. 1. Και εἰ τις ἰδων θεον συνηκεν ὁ εἰδεν, οὐκ αὐτον ἑωρακεν, ἀλλα τι των αὐτου των ὀντων και γιγνωσκομενων · αὐτος δε ὑπερ νουν και ὑπερ οὐσιαν ὑπεριδρυμενος, αὐτῳ τῳ καθολου μη γιγνωσκεσθαι, μηδε εἰναι, και ἐστιν ὑπρουσιως και ὑπερ νουν γιγνωσκεται. Και ἡ κατα το κρειττον παντελης ἀγνωσια γνωσις ἐστι του ὑπερ παντα τα γιγνωσκομενα.

schen Erhebung jenen Schleier, und nahen uns dem ewigen Lichte, in welchem Gott wohnt[1]). Das ist die Vergottung des Menschen.

15. Das Böse ist seinem Wesen nach ein Nichts, und hat weder rücksichtlich des Wirklichseins, noch rücksichtlich irgend welcher Möglichkeit, noch sonstwie ein positives Sein. Weil nämlich alles Sein vom Guten kommt, und so das Gute auf Alles seinen Einfluß ausdehnt, selbst auf den Urstoff, (die Materia prima), der nur Vermögen zum Sein hat, nicht wirkliches Sein: so kann das Uebel kein eigenes Sein haben, weder ein wirkliches, bestimmtes Sein, noch ein Sein dem Vermögen nach; denn gerade das unbestimmte Vermögen zum Sein kann gar nicht gedacht werden ohne das wirkliche Gute, das da alles Vermögen seiner Natur nach überragt, und eben deshalb die wirkende, außerhalb stehende Ursache jeglichen Seinsvermögens ist. Das Uebel ist nur Privation des Guten. Das Uebel ist das mit Mangel vermischte Gute, das Gute, inwieweit es unvollkommen ist. Entfernt sich ganz und gar das Gute, dann verschwindet auch alles Uebel, wie alles Sein.

16. Das Uebel kann demnach durchaus nicht von Gott kommen, der da als höchstes Gut nie und in keiner Weise, soll er nicht als veränderlich betrachtet werden, weder am Anfange, noch mitten in der Entwickelung ein Uebel veranlassen kann. Dagegen fällt aber auch das Uebel, wie alles Andere, unter die Vorsehung Gottes. Es kann nämlich ein Sein noch so geringen Werth haben: es bleibt ein Sein, und fällt deshalb unter die vorsehende Güte Gottes. Wenn also das Uebel nur ein Mangel an Sein im Subjecte ist, wenn Nichts existirt, was nicht irgendwie gut wäre, so kann sich auch Nichts der göttlichen Vorsehung entziehen. Derjenigen Dinge, die schlecht werden, bedient sich die göttliche Vorsehung, wie dies auch ihrer Güte geziemt, sowohl im Interesse dieser selben Dinge, als im Interesse der Gesammtheit, und benützt sie, wie das jeweilige subjective Sein des Dinges es mit sich bringt[2]).

c) Rückblick.

1. Es ist kein Zweifel: der Areopagite war „ein ebenso hochgebildeter, geistvoller, tiefsinniger und speculativer, wie demüthiger und frommer Mann, der nicht nur selbst auf dem Wege der Ascese, des Gebetes und der contemplativen Versenkung in das Göttliche die Einigung mit Gott angestrebt hat, sondern der durch sein geschriebenes Wort auch vielen Anderen ein Lehrer und Führer auf diesem geheimnißvollen Wege der Mystik geworden ist.“

2. Der Areopagite behandelt, wie Czeslaus Schneider mit Recht sagt[3]), „die ganze natürliche Philosophie in ihren verschiedenen Theilen; aber es geht

1) De myst. theol. c. 2. Ἐνταυθα δε, ἀπο των ἐσχατων ἐπι τα ἀρχικωτατα τας ἐπαναβασεις ποιουμενοι, τα παντα ἀφαιρουμεν, ἱνα ἀπερικαλυπτως γνωμεν ἐκεινην την ἀγνωσιαν, την ὑπο παντων των γνωστων ἐν πασι τοις οὐσι περικεκαλυμμενην, και τον ὑπερουσιον ἐκεινον ἰδωμεν γνοφον, τον ὑπο παντος του ἐν τοις οὐσι φωτος ἀποκρυπτομενον.

2) De div. nom. c. 4, 19 sqq. — 3) A. a. O. S. 220 ff.

ihm, wie dem heil. Augustin. Kaum ist das Nothwendigste über die geschöpflichen Verhältnisse auseinandergesetzt, so wird er auch schon emporgetragen in höhere, reinere Regionen, um da der Offenbarung des Ruhmes Gottes zu dienen. Wie der Adler sich mit sichtbarer Lust in den höheren Luftschichten wiegt, hoch erhoben über die düstere Erde, so hält sich dann Dionysius im Göttlichen auf und erzählt mit fühlbarem Behagen und unermüdlicher Kraft, so daß man fast wollte, er möge nie aufhören, von dessen unbegrenzter Schönheit."

3. „Süß und majestätisch zugleich, ein treffendes Bild seines Charakters, fließen dann die Worte über seine Lippen. Dionysius steht in der Kirchenliteratur als Autor ganz und gar einzig mit seiner Sprache da. Anklänge an diese die Ehrfurcht vor dem Heiligen athmenden Ausdrücke sowie offenbare Nachahmungen derselben finden sich wohl bei Anderen; aber nimmer sein Stil als Ganzes. Der Areopagit scheint dem Leser schon durch die äußere Erscheinung seiner geistvollen Ideen zuzurufen: „Hier ist heiliges Land, das Haus Gottes, die Pforte des Himmels."

4. „Die Wortbildung selbst, die Form der Eigenschaftswörter, der einfache Satz und die ganze Periode schreiten in jener ehrwürdigen Majestät einher, die dem behandelten Gegenstande entspricht. Eine Zeile, ein Wort oft ist im Stande, den Geist in ungeahnte Fernen zu entrücken, von wo er oft Mühe hat, zurückzukehren und den Inhalt nach den Formeln des Aristoteles in sich aufzunehmen. Kein Wort ist überflüssig; wohl aber dürften manchmal lange Abhandlungen erfordert werden, um das zu erschöpfender Darstellung zu bringen, was der Areopagite in Ein Wort zusammenzufassen wußte. Keine Art Geschöpfe, die er nicht durch ein wenn auch noch so unbedeutend scheinendes Wort erreichte; kein Zustand, keine Eigenschaft in dem betreffenden geschöpflichen Kreise, die er nicht kennzeichnete; vor seinem ernsten Auge steht erschlossen das Innerste des geschaffenen Seins, auf daß es auf goldener Schale wie ein kostbares Rauchwerk emporsteige, Gott zu ehren und die Heiligen zu erfreuen."

5. „Die Liebe zu „Jesus", den er so oft nennt, erfüllt sein ganzes Herz und macht sein Wissen zum Gebet, sein Gebet zu goldener Weisheitsquelle. Deshalb ist Dionysius in einer ihm allein eigenthümlichen Weise sowohl der nachmals immer bis in die neueste Zeit herein anerkannte Grundpfeiler der christlichen Mystik, als auch zugleich das Fundament der nüchternsten theologischen Speculation, auf dem Thomas von Aquin offenbar stehen will. Nach nur oberflächlichen Zählung citirt ihn Thomas, und zwar in durchaus maßgebender Art und ohne jemals einen Irrthum von ihm aufklären zu dürfen, vierhundert neunzig Mal. Wie ein kostbarer Schatz wurden die erleuchteten Bücher des Areopagiten, als ehrwürdige Früchte der Heiligkeit und Wissenschaft, von einem Geschlechte dem anderen übergeben, und in der Stille der Zurückgezogenheit zur Nahrung des Geistes gemacht."

6. Freilich, die Schriften des Areopagiten konnten auch mißbraucht werden. Wenn man nämlich an seine Ausführungen die neuplatonische Weltanschauung heranbrachte, wenn man sie unter der Lupe der letzteren betrachtete

und sie darnach zu erklären suchte, so konnten selbe zu großen Mißverständnissen Veranlassung geben. Namentlich lag die Gefahr nahe, daß unter der gedachten Voraussetzung die Art und Weise, wie der Areopagite den Hervorgang der Dinge aus Gott beschreibt, im Sinne eines gewissen Emanatismus nach neuplatonischer Schablone aufgefaßt wurde. Und wirklich sind später im Mittelalter auch solche falsche Auffassungen der areopagitischen Doktrin hervorgetreten. Wir erinnern nur an Skotus Erigena, der für seinen idealistischen Emanatismus durchweg auf den Areopagiten sich berief.

7. Aber dafür kann der Areopagite nicht verantwortlich gemacht werden. Seine eigene speculative Weltanschauung ist vollkommen correkt. Und auch was seine Auffassung der Geheimnisse der christlichen Religion, der Trinität, der Menschwerdung u. s. w. betrifft, so hält er überall treu an der kirchlichen Doktrin fest. All das muß dem Areopagiten, wie ehedem, so auch heute noch die größte Anerkennung und Hochachtung sichern. Zu der nachfolgenden großartigen Entwickelung der christlichen Philosophie und Theologie hat er kaum weniger den Anstoß gegeben, wie der heil. Augustinus. Beide sind gleich verehrungswürdig.

3. Maximus der Bekenner.

1. Maximus, der Bekenner genannt, wurde geboren um das Jahr 580 zu Constantinopel. Ausgestattet mit reichen Talenten genoß er eine sorgfältige Erziehung und that sich dann so hervor, daß ihn Kaiser Heraklius zu seinem Geheimsekretär ernannte. Im J. 630 verließ er aber den kaiserlichen Hof und trat in ein Kloster zu Chrysopolis, wo er bald von den Mönchen einstimmig zu ihrem Vorsteher gewählt wurde. Der Monotheletismus rief ihn jedoch bald auf den offenen Kampfplatz. Als der gelehrteste und scharfsinnigste Theologe seiner Zeit trat er entschieden gegen den Kaiser Heraklius und seine Ekthesis auf, und vertheidigte die Lehre von den zwei Willen in Christo. In Rom, wohin er sich begab, wirkte er dahin, daß i. J. 649 auf einer Lateransynode unter Papst Martin der Monotheletismus und seine Urheber und Beförderer mit dem Anathem belegt wurden.

2. Dieses Ereigniß wurde für Maximus verhängnißvoll. Auf Befehl des monotheletisch gesinnten Kaisers Konstans II. wurde er sammt dem Papste Martinus nach Constantinopel geschleppt, und, obgleich ein bereits siebenzigjähriger Greis, nach Bizya in Thracien verbannt, wo er, von Allem entblöst, fast ohne Nahrung und Kleidung ankam. Hier wurde er von Abgesandten des Kaisers mit Versprechungen und Drohungen bestürmt, das kaiserliche Glaubensedikt, „Typos" genannt, anzunehmen. Aber da er sich standhaft dessen weigerte, so wurde er wiederum in Fesseln nach Constantinopel zurückgebracht, und dort dem Stadtpräfekten übergeben, der ihn zuerst peitschen, dann ihm die Zunge ausreißen, die rechte Hand abhauen, und ihn endlich in solcher Weise verstümmelt durch die Stadt führen ließ. Dann wurde er zur lebenslänglichen Verbannung und Einkerkerung nach Lazika in Kolchis geschleppt, wo er in demselben Jahre (662) noch starb.

3. Maximus hat zahlreiche Schriften hinterlassen. Wir müssen uns hier darauf beschränken, nur jene seiner Schriften aufzuführen, die in irgend einer Weise eine philosophische Ausbeute gewähren. Wir nennen daher folgende:

a) Die Quaestiones ad Thalassium de variis scripturae sacrae quaestionibus et dubiis (προς Θαλλασσιον περι διαφορων ἀπορων της θειας γραφης). Diese Quästionen behandeln allerdings blos Stellen der heiligen Schrift, aber es finden sich darin doch auch Ausführungen, welche die philosophisch theologische Denkweise des Maximus charakterisiren.

b) Capita de charitate (κεφαλαια περι ἀγαπης) in vier Abtheilungen, „Centurien" überschrieben. Es sind hier einzelne Lehrsätze aneinander gereiht, welche sich entweder unmittelbar oder mittelbar auf die christliche Charitas beziehen. Auch hier finden sie viele philosophische Elemente.

c) Capita ducenta, ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia (κεφαλαια σ' περι θεολογιας και της ἐνσαρκου οἰκονομιας του Υἱου Θεου) in zwei Centurien; und Diversa capita ad theologiam et oeconiam spectantia, deque virtute et vitiis (καφαλαια διαφορα θεολογικα τε και οἰκονομικα και περι ἀρετης και κακιας) in fünf Centurien. Auch sie gewähren philosophische Ausbeute.

d) De anima (περι ψυχης). Eine compendiöse Zusammenfassung der Lehre von der Seele, worin deren Substantialität, Unkörperlichkeit, Unsterblichkeit u. s. w. behandelt wird.

e) Mystagogia (μυσταγογια). Darin werden nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Kirche als das Bild Gottes und der Welt, und über den Menschen mehrere symbolische Darstellungen und Akte überhaupt, und insbesondere die Ceremonien bei der Feier der Liturgie erklärt. Uns interessiren hier blos jene einleitenden Bemerkungen. Zu nennen ist endlich noch:

f) Der Commentar zu verschiedenen schwierigen Stellen des Dionysius Areopagita und des Gregor von Nazianz, sowie der Commentar zu den Schriften des Dionysius Areopagita.

4. Maximus folgt in seinen Schriften den Fußstapfen des Areopagiten und der drei großen Cappadocier, namentlich des Basilius und des Gregor von Nyssa. In Bezug auf die Auslegung der heiligen Schrift huldigt er der allegorischen Erklärungsweise, man darf sagen, fast im Uebermaße. Es gibt kaum etwas, worin er nicht einen allegorischen Sinn zu finden weiß, der freilich gar oft sehr gezwungen sich anläßt. Zudem ist die Lektüre seiner Schriften nicht angenehm. Auf einen gefälligen Stil hat er nicht gesehen; seine Ausführungen bewegen sich zumeist in langgestreckten Perioden; der Periodenbau selbst ist oft sehr vernachlässigt, so daß man Mühe hat, sich durchzuarbeiten und den richtigen Sinn zu entziffern.

5. Gott, so lehrt Maximus, wird zunächst aus seinen Werken erkannt. Wenn wir, sagt er, die Dinge, welche in unserer sinnlichen Erfahrung liegen, nicht blos mit dem Sinne auffassen, sondern mit unserer Vernunft nach ihrem Wesen und nach ihrem Zusammenhange zu erforschen suchen, so finden wir Gott, d. h. wir gelangen zur Erkenntniß Gottes, als ihrer Ursache[1]). Also nicht durch sich erkennen wir die Wesenheit oder Substanz Gottes, sondern nur aus den geschaffenen Dingen, insofern Gott sie schafft und regiert, können

1) Quaest. ad Thalassium; qu. 32, p. 372 (ed. Migne).

wir auf Gott schließen, und damit zu dessen Erkenntniß gelangen[1]). Und auch da erkennen wir nicht, was Gott an sich ist, sondern wir erkennen ihn blos nach seinen Eigenschaften, nach seiner Ewigkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Güte, Weisheit u. s. w.[2]).

6. In seinem Ansichsein ist Gott wie über allem Sein, so auch über allem Denken unendlich erhaben: er ist wie der Ueberseiende, so auch der Unbegreifliche und Unaussprechbare. Es können und müssen zwar alle Vollkommenheiten von ihm bejaht werden, weil und insofern er die Ursache aller Vollkommenheiten in den Dingen ist, und die Ursache das vorher in sich schließt, was in der Wirkung ist. Es können und müssen aber ebenso gut alle diese Vollkommenheiten auch wieder von Gott negirt werden, weil und insofern er als der Ueberseiende über diesen Vollkommenheiten wesentlich erhaben ist, und sie ihm nicht zukommen wie den geschöpflichen Dingen. Ja diese Negation hat den Vorzug vor der Affirmation. Dennoch aber ist diese beiderseitige Prädikationsweise nur als eine uneigentliche zu betrachten. weil Gott zuletzt doch in seinem Ansichsein über aller positiven und negativen Prädikation erhaben ist[3]). Man sieht, wie hier Maximus die Unterscheidung zwischen affirmativer und negativer Theologie von dem Areopagiten herübernimmt.

7. Es gibt jedoch noch eine andere Weise der Gotteserkenntniß: die mystische. Wenn wir nämlich das Böse in uns austilgen, die Affekte, welche gegen die Vernunft sich auflehnen, zum Schweigen bringen, und in der vollkommenen Liebe zu Gott aufsteigen, dann gelangen wir zu einer Erkenntniß Gottes, welche alles vernünftige Denken übersteigt, in welcher der Geist in das göttliche Licht eintaucht und ohne Vermittlung des discursiven Denkens (ἀγνωστως) Gott erblickt[4]). Da ist dann unsere Erkenntniß ganz und gar losgelöst von den geschöpflichen Dingen; alles Geschöpfliche verschwindet unserer Seele, ähnlich wie mit dem Aufgehen der Sonne die Sterne verschwinden[5]). Zu dieser mystischen Erkenntniß sind wir allerdings nicht befähigt durch unsere Natur; wir können nur durch die göttliche Gnade dazu erhoben werden, und verhalten uns daher bei

1) Cap. de caritate, centur I, 96, p. 981.

2) Ib. cent. II, 27, p. 992.

3) Mystagog. prooem. p. 664. Δει γαρ, εἴπερ ὡς ἀληθως το γνωναι διαφοραν Θεου και κτισματων ἐστιν ἀναγκαιον ἡμιν, θεσιν εἰναι του ὑπεροντος, την των ὀντων ἀφαιρεσιν· και την των ὀντων θεσιν, εἰναι του ὑπεροντος ἀφαιρεσιν· και ἀμφω περι τον αὐτον κυριως θεωρεισθαι τας προσηγοριας, και μηδεμιαν δυνασθαι· το εἰναι φημι, και μη εἰναι. Ἀμφω μεν κυριως, ὡς της μεν του εἰναι του Θεου κατ᾽ αἰτιαν των ὀντων θετικης· της δε καθ᾽ ὑπεροχην αἰτιας του εἰναι πασης των ὀντων ἀφαιρετικης· και μηδεμιαν κυριως παλιν, ὡς οὐδεμιας την κατ᾽ οὐσιαν αὐτην και φυσιν του τι εἰναι του ζητουμενου θεσιν παριστωσης. Ὡ γαρ μηδεν το συνολον φυσικως κατ᾽ αἰτιαν συνέζευκται, ἢ ὀν ἢ μη ὀν, τουτῳ οὐδεν των ὀντων και λεγομενων, οὐδε των μη ὀντων και μη λεγομενων, εἰκοτως ἐστιν ἐγγυς. Ἁπλην γαρ και ἀγνωστον και πασιν ἀβατον ἐχει την ὑπαρξιν, και παντελως ἀνερμηνευτον, και πασης καταφασεως τε και ἀποφασεως οὐσαν ἐπεκεινα. Quaest. ad Thalass. qu. 25, p. 333.

4) Capita de charit. cent. I, 10, p. 964. — 5) Ib. l. c.

selber in gewisser Weise leidend[1]). Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die Gnade allein wirksam sei; denn wenn in uns nicht das Vermögen wäre, die göttliche Erleuchtung zu empfangen und uns zu Gott zu erheben, so könnte die Gnade des heiligen Geistes die mystische Erkenntniß nicht in uns hervorrufen[2]).

8. Gott allein kommt das Sein im eigentlichen Sinne zu; alle anderen Dinge sind nur durch Theilnahme an seinem Sein[3]). Von Ewigkeit her sind in Gott die Ideen der Dinge präexistent; dadurch existiren letztere aber noch nicht; sie existiren erst dadurch, daß Gott, als es ihm gefiel, die Dinge in's Sein setzte, sie schuf[4]). Sie sind daher in ihrer geschöpflichen Wirklichkeit Gott nicht coätern[5]). Gott hat jedoch die Dinge nicht blos geschaffen, sondern er erhält und regiert sie auch, und in diesem Sinne ist Gott fortwährend wirksam. Und zwar ist es der dreieinige Gott, welcher stets sich als wirksam erweist. Der Vater will, der Sohn wirkt, der heilige Geist vollendet[6]). Aus dem Dasein der Dinge erkennen wir den Vater, aus der Unterscheidung und Ordnung der Dinge erkennen wir den Sohn als die göttliche Weisheit, und aus der Bewegung der Dinge erkennen wir den heiligen Geist[7]).

9. Der menschliche Leib wird weder von Außen bewegt, wie z. B. der Stein, noch durch seine innere Natur, wie z. B. das Feuer. Er muß also bewegt werden durch eine Seele, durch welche er lebt. Es ist daher im Menschen eine Seele anzunehmen. Diese ist eine eigene Substanz, als solche verschieden von der Substanz des Körpers. Denn abgesehen davon, daß es absurd wäre, anzunehmen, der Körper, welcher bewegt wird, sei eine Substanz, das Princip dagegen, wodurch er bewegt wird, sei das nicht, ist die Seele fähig, entgegengesetzte Qualitäten aufzunehmen, wie Tugend und Laster, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit: was unmöglich sein würde, wenn sie nicht Substanz wäre[8]). Die Seele ist ferner nicht eine körperliche, sondern eine unkörperliche, einfache Substanz; denn wäre sie körperlich, so wäre sie im Leibe als ein quantitativer Theil desselben; sie ist aber nicht so im Leibe, sondern nur als Princip seines Lebens. Folglich muß sie unkörperlich sein. Dies um so mehr, da sie nicht durch leibliche, sondern durch übersinnliche Speise genährt wird: durch Wort und Doktrin[9]). Als unkörperliche, geistige Substanz ist endlich die Seele unsterblich. Denn da sie nicht aus Theilen besteht, so kann sie auch nicht in Theile aufgelöst werden. Was aber nicht in Theile

---

1) Opuscula theol. et polemica p. 33.

2) Quaest. ad Thalass. qu. 59, p. 604 sq. Οὐ γαρ θεμις εἰπειν, ὡς μονη καθ' ἑαυτην ἡ χαρις ἐνεργει τοις ἁγιοις τας γνωσεις των μυστηριων χωρις των της γνωσεως δεκτικων κατα φυσιν δυναμεων.

3) Cap. theol. et oeconom. Cent. I, p. 1085.

4) Cap. de char. Cent. IV, 4, p. 1084. — 5) Ib. 6, p. 1049.

6) Quaest. ad Thalass. qu. 2, p. 272. — 7) Ib. qu. 14, p. 296.

8) De anima, p. 356. — 9) Ib. p. 356 sq.

aufgelöst werden kann, das ist incorruptibel, unsterblich[1]). Erkannt kann die Seele nur werden aus ihren Thätigkeiten[2]).

10. Das Böse ist nichts Reales, keine Substanz; es besteht blos darin, daß wir unsere natürlichen psychischen Kräfte gebrauchen zum Abfall von Gott, unserem Endziele; es ist eine vernunftwidrige Bewegung der Seele, die nach etwas Anderem strebt, als nach dem Endziele unseres Daseins[3]). Der Mensch ist daher ursprünglich gut geschaffen worden, es war ihm nichts Böses angeschaffen. Aber er hat seine Freiheit mißbraucht gegen Gott, d. i. gegen das göttliche Gebot, und dadurch ist er dann der Unwissenheit anheimgefallen; er verlor die Erkenntniß des wahren Gottes, weil er selbst Gott sein wollte, und kam dahin, daß er die sichtbaren Creaturen mit göttlichen Eigenschaften ausstattete und sie als Götter betrachtete[4]). Von diesem Gesichtspunkte aus muß als das wahre und eigentliche Uebel die Unkenntniß Gottes, die Unkenntniß des Urhebers aller Dinge betrachtet werden[5]).

11. In Folge der Sünde traten dann auch die Leidenschaften, die leidenschaftlichen Bewegungen (παϑη) im Menschen hervor, welche und insofern sie gegen die Vernunft sich auflehnen. Es gibt zwar auch natürliche παϑη; diese sind dem Menschen angeschaffen im natürlichen Begehren, in dem die Seele in der Wechselwirkung der Dinge sich zu erhalten strebt. Aber die leidenschaftlichen Bewegungen, welche und insofern sie der Vernunft widerstreiten, sind dem Menschen nicht angeschaffen; sie sind vielmehr erst eine Folge der Sünde[6]). Mit Recht sagt Gregor von Nyssa, daß dann erst, als der Mensch von seiner ursprünglichen Vollkommenheit abfiel, diese παϑη in dem der Vernunft ferne stehenden Theile der Seele entstanden seien, wodurch dann im Menschen an die Stelle des Bildes Gottes die Aehnlichkeit mit den Thieren trat, indem der Mensch den Ausschweifungen der thierischen Sinnlichkeit sich hingab[7]).

12. Von der Herrschaft dieser vernunftwidrigen παϑη muß der Mensch sich befreien, wenn er zu seinem ewigen Ziele gelangen soll. Und das geschieht dadurch, daß er zur Erkenntniß und Liebe des wahren Gottes durch die Kraft der göttlichen Gnade sich erhebt und von aller Liebe zum Irdischen sich loslöst[8]). Das ist denn auch die Aufgabe, die ihm hienieden zu erfüllen obliegt. Das Ziel aber ist die Vergottung der Seele in der Einigung mit Gott. Schon in diesem Leben können wir einigermaßen zu dieser Vergottung (ϑεωσις) gelangen,

1) Ib. p. 357 sq. — 2) Ib. p. 356.

3) Quaest. ad Thalass. prooem. p. 253. Το κακον της προς το τελος των ἐγκειμενων τῃ φυσει δυναμεων ἐνεργειας ἐστιν ἐλλειψις. . . . Ἠ παλιν, το κακον των φυσικων δυναμεων κατ' ἐσφαλμενην κρισιν ἐστιν ἐπ' ἀλλο παρα το τελος ἀλογιστος κινησις· τελος δε φημι, την των ὀντων αἰτιαν.

4) Ib. p. 257. — 5) Ib. l. c. — 6) Ib. qu. 1, p. 269.

7) Ib. l. c. Λεγω δε, παρα του Νυσσαεως μεγαλου Γρηγοριου μαϑων, ὁτι δια την της τελειοτητος ἐκπτωσιν, ἐπεισηχϑη αὐτα (τα παϑη) τῳ ἀλογωτερῳ μερει προσφυεντα της φυσεως· δι' ὡν, ἀντι της ϑειας και μακαριας εἰκονος, εὐϑυς ἁμα τῃ παραβασει διαφανης και ἐπιδηλος ἐν τῳ ἀνϑρωπῳ γεγονεν, ἡ των ἀλογων ζωων ὁμοιωσις.

8) Ib. prooem. p. 260.

wenn wir in unserer Erkenntniß alles Seiende und alle dem Seienden zugehörigen Gedanken überschreiten, und uns rein loslösen von jeder eigenen Kraft, sogar von der Kraft des speculativen Denkens. Dadurch erleiden wir die Einigung mit Gott, welche über jeden vernünftigen Gedanken geht (mystische Erkenntniß und mystische Vereinigung)[1]). Die vollendete Vergottung ist uns aber erst für das künftige Leben vorbehalten. Da wird uns Gott vollkommen mit seiner Gottheit gleichsam beschenken, uns sich selbst vollkommen ähnlich machen, und über alle Himmel emporheben[2]).

13. Ursprünglich war es Gottes Wille, daß das Menschengeschlecht nicht auf dem Wege fleischlicher Zeugung fortgepflanzt werde. Diese trat erst in Folge der Sünde ein[3]). Aber wenn das Menschengeschlecht vollzählig sein wird, dann wird die allgemeine Apokatastasis eintreten. Es gibt eine dreifache Apokatastasis: die des Einzelnen von der Sünde zur Tugend, die der gesammten Natur bei der einstigen Auferstehung, und die der gänzlichen Reinigung aller Seelen von den ihnen anklebenden Makeln des Bösen[4]). Letztere wird und muß endlich eintreten. Alle Seelen werden am Ende das Böse, das ihnen anhaftet, abstreifen und vollständig gereinigt zu Gott kommen[5]).

14. Aus diesen kurzen Andeutungen, auf welche wir uns hier beschränken mußten, erhellt, daß Maximus würdig sich den großen griechischen Kirchenvätern anreiht. Die Grundzüge der christlichen Mystik sind hier in ganz correkter Weise dargelegt. Die mystische Schauung und Einigung mit Gott wird auf eine außerordentliche Gnadenerleuchtung von Seite Gottes zurückgeführt; das discursive, philosophische Denken wird daher hier durch die Mystik nicht aufgesaugt, sondern bleibt in seinem vollen Rechte. Der natürliche Weg zur Erkenntniß Gottes und seiner Werke ist und bleibt immer der Vernunftschluß. Und das ist eben der Standpunkt, welchen die christliche im Gegensatze zur heidnischen Mystik einnimmt und einnehmen muß. Allerdings hat Maximus aus seinen Vorgängern auch Ansichten herübergenommen, welche vom christlichen Gesichtspunkte aus unannehmbar sind, wie z. B. die Lehre von einer allgemeinen Apokatastasis, sowie die Ansicht, daß die fleischliche Zeugung erst eine Folge der Sünde gewesen sei. Diese müssen ausgeschieden werden. Scheidet man sie aber aus, dann erweist sich die gesammte Lehre des Maximus als ein glänzendes Zeugniß der Kraft und Erhabenheit des christlichen

---

1) Ib. prooem. p. 252. Μεϑ' ἡν (sc. γνωσυν), ὡς παντα τα ὀντα περασασα μετα των αὐτοις προσφυων νοηματων, πασης ἀπολελυμενη καϑαρως και αὐτης προς το νοειν οἰκειας δυναμεως προς αὐτον παϑῃ τον ϑεον την ὑπερ νοησιν ἑνωσιν.

2) Ib. qu. 22, p. 317, p. 320.

3) Quaestiones et dubia, Interrog. 3, p. 788.

4) Ib. Interrog. 13, p. 796.

5) Ib. l. c. Δει γαρ, ὡςπερ την ὁλην φυσιν ἐν τῃ ἀναστασει της σαρκος ἀφϑαρσιαν χρονῳ ἐλπιζομενῳ ἀπολαβειν· οὑτως και τας παρατραπεισας της ψυχης δυναμεις, τῃ παρατασει των αἰωνων ἀπολαβειν τας ἐντεϑεισας αὐτῃ της κακιας μνημας· και περασασαν τους παντας αἰωνας, και μη εὑρισκουσαν στασιν, εἰς τον Θεον ἐλϑειν τον μη ἐχοντα περας.

Geistes, und wir begreifen es, wenn er als „der größte Theologe seiner Zeit“, ja als der „Theologe“ schlechthin gerühmt wurde.

7. Johannes Damascenus.

1. Als der letzte, auch für die Geschichte der Philosophie bedeutsame griechische Kirchenvater und Kirchenschriftsteller begegnet uns im achten Jahrhunderte Johannes Damascenus, auch Johannes Mansur oder Chrysorrhoas (der Goldströmende) zugenannt. Er wurde geboren zu Damascus in Syrien (daher „Damascenus“) gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts. Sein Vater Sergius bekleidete, obgleich Christ, ein sehr hohes Staatsamt bei dem über Syrien herrschenden Chalifen, und stand in hohem Ansehen. Stets bemüht, die christlichen Gefangenen aus der Sklaverei loszukaufen, führte ihm die Vorsehung hiebei einen gefangenen Mönch aus Unteritalien, Namens Cosmas, zu, welchen er als gottesfürchtigen und gelehrten Mann erkannte, und dem er deshalb, nachdem er auf seine Verwendung hin frei geworden war, seinen Sohn zum Unterricht und zur Erziehung übergab. Unter solcher Leitung machte Johannes in der Wissenschaft und in der Gottesfurcht glänzende Fortschritte. Nach dem Tode seines Vaters erhielt er vom Chalifen die Staatsrathsstelle, welche jener bekleidet hatte.

2. Um diese Zeit (730) erließ Leo der Isaurier seine Dekrete gegen die Bilderverehrung und begann die Bilderfreunde grausam zu verfolgen. Dagegen nun trat Johannes auf, und schrieb Briefe an viele ihm bekannte Gläubige zur Vertheidigung der Bilder, und zur Befestigung jener Gläubigen in den Verfolgungen, welche sie der Bilderverehrung wegen zu erleiden hatten. Dadurch erregte er den Zorn des bilderstürmenden Kaisers, und dieser wußte es nun durch treulose List dahin zu bringen, daß Johannes bei dem Chalifen des Verrathes angeklagt wurde. Vergebens betheuerte er seine Unschuld. Es wurde ihm die rechte Hand abgehauen, mit welcher er einen Brief an Leo den Isaurier geschrieben haben sollte, worin er ihn aufforderte, nach Damascus zu marschiren: er werde ihm die Stadt ausliefern.

3. Johannes wurde zwar bald, nachdem seine Unschuld erkannt worden, wieder in seine frühere Stellung eingesetzt; aber, nachdem er wunderbar geheilt worden, entschloß er sich, in die Einsamkeit sich zurückzuziehen, und dort gleich seinem Lehrer ausschließlich der Wissenschaft, den Uebungen der Frömmigkeit und dem Dienste der Kirche zu leben. Er ging nach Jerusalem in die Laure des heil. Sabbas, und führte dort, zum Priester geweiht, ein strenges, nur harten Bußübungen und schriftstellerischer Thätigkeit geweihtes Leben. Unermüdlich setzte er den Kampf gegen die Bilderstürmer fort, auch unter Constantin Kopronymus, der an Grausamkeit gegen die Bilderverehrer seinen Vorgänger Leo noch weit übertraf, obgleich eine Versammlung bilderfeindlicher Bischöfe in Constantinopel ihn (754) mit dem Anathem belegte. Er erreichte unter all diesen Kämpfen ein hohes Alter, und starb endlich in Frieden (vor 787).

4. Johannes zählt zu den fruchtbarsten kirchlichen Schriftstellern. Er hat dogmatische, exegetische, moralische Schriften, Homilien und Hymnen verfaßt. Sein berühmtestes Werk, welches auch für die Geschichte der Philosophie einen hervorragenden Werth besitzt, und das er wahrscheinlich gegen das Ende seines Lebens geschrieben, führt den Titel: „Quelle der Wissenschaft" (πηγη γνωσεως — fons scientiae). Es besteht aus drei Theilen, von denen die beiden ersten als Einleitungsschriften zu dem eigentlichen Hauptwerk zu betrachten sind, nämlich:

a) Erster Theil: „Philosophische Hauptlehrpunkte oder Dialektik" (κεφαλαια φιλοσοφικα — capita philosophica, dialectica). Diese Schrift ist als eine philosophische Einleitung in die Theologie anzusehen. Es wird darin gehandelt von dem Begriffe der Philosophie und ihrer Eintheilung in die theoretische und praktische; dann von den philosophischen Grundbegriffen, z. B. Sein, Substanz und Accidens, Gattung und Art, Princip, Form, Quantität u. s. w. Der Verfasser hält sich dabei an Aristoteles und Porphyrius, weicht aber davon ab, wo es das christliche Dogma fordert.

b) Zweiter Theil: „Von den Häresien" (περι αἱρεσεων — de haeresibus). Darin sind 103 Häresien kurz vorgeführt und beleuchtet, zumeist nach Epiphanius und Theodoret, mit Ausnahme des letzten Abschnittes über den Muhamedanismus, die Bilderstürmer und Doxarier, den er selbst bearbeitete.

c) Dritter Theil: „Genaue Darstellung des orthodoxen Glaubens" (ἐκϑεσις ἀκριβης της ὀρϑοδοξου πιστεως — expositio accurata fidei orthodoxae). Hier sind die christlichen Dogmen systematisch dargestellt und aus der Schrift und den Vätern begründet. In diesem Werke ist also die christliche Dogmatik als wissenschaftliches System aufgebaut. Es zerfällt in vier Bücher. Das erste Buch behandelt die Lehre von Gott nach seinem Wesen und nach seiner Dreipersönlichkeit. Das zweite handelt von der Schöpfung, von den Engeln, von dem Menschen und dessen Sündenfalle. Das dritte entwickelt die Lehre von der Menschwerdung und der Person des Erlösers. Das vierte endlich handelt von der Anbetung des Gottmenschen, von der Taufe und Eucharistie, von der Verehrung des Kreuzes und der Heiligen, von dem Canon, von dem Bösen, und von der Eschatologie.

5. Das Charakteristische dieses berühmten Werkes besteht darin, daß es nicht so fast ein originelles Geistesprodukt des Verfassers ist, sondern mehr eine zusammenfassende Systematisirung der ganzen griechischen Theologie, wie sie sich bis zu seiner Zeit entwickelt und gestaltet hatte. Johannes hat es sich zur Aufgabe gestellt, all das, was bisher von den bewährtesten griechischen Kirchenlehrern gelehrt worden, zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen. Er sagt ausdrücklich, daß er Nichts von dem Seinigen vorbringen, sondern dasjenige in einer großen Uebersicht zusammenstellen wolle, was bisher von den weisesten und gotterleuchtetsten Männern über die göttlichen Dinge gelehrt worden sei[1]. Es enthält also dieses Werk des Damasceners den reichen Schatz der wissenschaftlichen Tradition der griechischen Kirche. In ihm crystallisirt sich gewissermaßen die bisherige Entwickelung der griechischen Theologie. Daher galt dieses Werk auch von jeher in der griechischen Kirche als

---

1) Dialectica. prolog. p. 525 (ed. Migne). Ἐρω δε ἐμον μεν οὐδεν · τα δε τοις ἐκκριτοις των διδασκαλων πεπονημενα εἰς ἑν συλλεξαμενος ὁση δυναμις, συντετμηνον τον λογον ποιησομαι.

das bewährteste, classische Handbuch der Theologie. Auch bei den Scholastikern des Mittelalters stand es in hohem Ansehen.

6. Was die Philosophie im Besonderen betrifft, so widerspricht Johannes ganz entschieden denjenigen, welche alle Philosophie verwerfen zu sollen glaubten. Er frägt sie, ob sie denn das gewiß wüßten, daß alle Philosophie und alle Wissenschaft verwerflich sei. Wenn sie sagten, sie wüßten das gewiß, dann gäben sie ja schon ein Wissen zu, und widersprächen sich somit selbst. Wenn sie dagegen sagten, sie wüßten es nicht gewiß: wie wollten sie dann den Anspruch machen, daß man ihrer Ansicht beistimme [1])? Es ist sogar die heidnische Philosophie nicht schlechthin zu verwerfen. Es finden sich auch in dieser Körner von Wahrheit; es kommt nur darauf an, sie heraus zu finden. Man muß da der Biene gleichen, welche den Honig aus allen Blumen saugt, das Gift dagegen zurückläßt [2]). Der Apostel sagt nicht umsonst: Omnia probantes, quod bonum est, teneamus! Es kann auch aus der heidnischen Philosophie gar Vieles geschöpft werden, was für die Seele nützlich ist, und was für die Theologie verwerthet werden kann. Die Königin ist allerdings die Theologie; aber die Königin bedarf auch einer dienenden Magd, und als solche bewährt sich die Philosophie. Sie ist gleichsam das Werkzeug, dessen sich der Theologe zum Aufbau seiner Theologie bedienen muß, gleichwie der Künstler eines Werkzeuges bedarf, um sein Werk herstellen zu können [3]).

7. Dieses vorausgesetzt, lehrt nun Johannes, daß die Gotteserkenntniß uns allen von Natur aus eingepflanzt sei, insofern wir alle von Natur aus das Vermögen besitzen, Gott zu erkennen, und daß ebenso die geschöpflichen Dinge, deren Dasein sowohl, als auch deren Erhaltung und Regierung, die Majestät der göttlichen Natur verkünden [4]). Dennoch aber hat es solche gegegeben, welche, durch die Einflüsterungen des Satans verführt, das Dasein Gottes leugneten. Darum hat Gott der Herr die Apostel gesendet, damit sie aus Erleuchtung des heiligen Geistes den wahren Gott verkünden, durch Wunder und Zeichen die Wahrheit dieser ihrer Lehre bestätigen, und damit die Menschen wieder zur Erkenntniß Gottes führen sollten [5]).

---

1) Ib. c. 3, p. 536. Ἀλλ' ἀναιρειν ἐπιχειρησαν τινες την φιλοσοφιαν φασκοντες μη εἰναι ταυτην, μηδε γνωσιν τινα, ἡ καταληψιν. Προς οὑς ἐρουμεν· Πως φατε μη εἰναι φιλοσοφιαν, και γνωσιν και καταληψιν; ἐγνωκοτες και κατειληφοτες, ἡ μη ἐγνωκοτες μηδε κατειληφοτες; εἰ μεν οὐν κατειληφοτες ἰδου ἐστι γνωσις και καταληψις. Εἰ δε μη ἐγνωκοτες, οὐδεις ὑμιν πιστευσει περι πραγματος διαλεγομενοις, οὑ την γνωσιν οὐ κατειληφατε.

2) Ib. prolog. p. 524.

3) Ib. c. 1, p. 532. Ἐπειδη δε φησιν ὁ θειος Ἀποστολος· »παντα δοκιμαζοντες, το καλον κατεχετε,« ἐρευνησωμεν και των ἐξω σοφων τους λογους. Ἰσως τι και παρ' αὐτοις των ἀγωγιμων εὑρησομεν, και τι ψυχωφελες καρπωσομεθα. Πας γαρ τεχνιτης δειται και τινων προς την των ἀποτελουμενων κατασκευην Πρεπει δε και τῃ βασιλιδι ἀβραις τισιν ὑπερετεισθαι. Λαβωμεν τοινυν τους δουλους της ἀληθειας λογους, και την κακως αὐτων τυραννησασαν ἀσεβειαν ἀποσωμεθα.

4) De fid orthodox. l. 1, c. 1, p. 789 Πασι γαρ ἡ γνωσις του εἰναι Θεον ὑπ' αὐτου φυσικως ἐγκατεσπαρται Και αὐτη δε ἡ κτισις, και ἡ ταυτης συνοχη τε και κυβερνησις το μεγαλειον της θειας ἀνακηρυττει φυσεως.

5) Ib. 1, c. 3, p. 793.

8. Dieser Gesichtspunkt ist für Johannes maßgebend in der Beweisführung für Gottes Dasein. Er argumentirt in folgender Weise:

a) Alles, was ist, ist entweder geschaffen oder ungeschaffen. Was geschaffen ist, ist auch veränderlich; denn da das Geschaffene schon mit einer Veränderung (der Schöpfung) beginnt, so muß es auch selbst veränderlich sein. Was dagegen ungeschaffen ist, das ist auch unveränderlich, da das, was dem Sein nach einem Andern entgegengesetzt ist, auch in seinen Eigenschaften diesem entgegengesetzt sein muß. Nun ist aber Alles, was wir in der geistigen sowohl als auch in der sinnlichen Welt vor uns haben, veränderlich. Folglich ist auch all dies geschaffen. Sind aber alle Wesen geschaffen, dann können sie nur geschaffen sein von einem über ihnen stehenden Schöpfer. Und dieser muß ungeschaffen sein; denn wäre er geschaffen, so müßte er wiederum von einem anderen Schöpfer geschaffen sein. Es existirt also über allen Dingen ein ungeschaffenes Wesen: und das ist Gott[1]).

b) Auch die Erhaltung und Fortdauer der Dinge nöthigt uns zum Schlusse auf Gottes Dasein. Denn wie wäre es möglich, daß so verschiedene und einander widerstreitende Naturen: Feuer, Wasser, Erde, Luft zum Bestande der Einen Welt sich zusammen vereinigten und zusammen wirkten, und dies zwar in der Weise, daß ihr Gefüge durch keine Gewalt gelöst und gesprengt werden kann, — wenn nicht eine allmächtige Kraft sie zusammenfügte und in dieser Zusammenfügung erhielte? Diese allmächtige Kraft nennen wir aber Gott. Also existirt Gott[2]).

c) Endlich ist die Ordnung der Dinge in der Welt ein sicherer Beweis für das Dasein Gottes. Alle Dinge sind in der Welt derart zu einander disponirt, daß keines das andere stört oder benachtheiligt; Alles ist zu einer großartigen Harmonie verbunden, worin jedes Wesen seine bestimmte Stellung hat. Sollte diese allgemeine Ordnung durch bloßen Zufall entstanden sein, wie die Epicuräer träumen? Nein, das ist unmöglich. Es muß über der Welt ein ordnendes Princip existiren, das Alles in solcher Weise zusammengefügt hat. Und das ist Gott[3]).

9. Daß also Gott existirt, das wissen wir. Wenn es sich nun aber handelt um die Frage, was Gott sei, dann können wir nur sagen, daß er der Unendliche sei: woraus folgt, daß er in seinem Ansichsein von uns nicht

---

1) Ib. l. 1, c. 3, p. 796. Παντα τα όντα ἢ κτιστα ἐστιν, ἢ ἀκτιστα. Εἰ μεν οὐν κτιστα, παντως και τρεπτα· ὠν γαρ το εἰναι ἀπο τροπης ἤρξατο, ταυτα τῃ τροπῃ ὑποκεισεται παντως, ἢ φθειφομενα ἢ κατα προαιρεσιν ἀλλοιουμενα. Εἰ δε ἀκτιστα κατα τον της ἀκολουθιας λογον, παντως και ἀτρεπτα. Ὠν γαρ το εἰναι ἐναντιον, τουτων και ὁ του πως εἰναι λογος ἐναντιος, ἤγουν και ἰδιοτητες. Τις οὐν οὐ συνθησεται, παντα τα ὀντα, ὁσα ὑπο την ἡμετεραν αἰσθησιν, ἀλλα μην και ἀγγελους τρεπεσθαι και ἀλλοιουσθαι και πολυτροπως κινεισθαι; . . . . Τρεπτα τοινυν ὀντα, παντως και κτιστα. Κτιστα δε ὀντα, παντως ὑπο τινος ἐδημιουργηθησαν. Δει δε τον δημιουργον ἀκτιστον εἰναι. Εἰ γαρ κἀκεινος ἐκτισθη, παντως ὑπο τινος ἐκτισθη, ἑως ἀν ἐλθωμεν εἰς τι ἀκτιστον. Ἀκτιστος οὐν ὠν ὁ δημιουργος, παντως και ἀτρεπτος ἐστι. Τουτο δε τι ἀν ἀλλο εἰη, ἢ Θεος;

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c.

begriffen werden könne[1]). Wir können allerdings von Gott gewisse Vollkommenheiten prädiciren; aber mit diesen drücken wir nicht das Wesen, die Substanz Gottes aus, sondern sie bezeichnen immer nur solches, was der Substanz Gottes zukommt, was gewissermaßen um die Natur Gottes herum ist, was sie umgibt[2]). In das Wesen Gottes einzudringen, und zu begreifen, was und wie er in seinem Ansichsein sei, ist unserem beschränkten Geiste nicht gegönnt.

10. Die Gotteserkenntniß, insoweit wir dazu befähigt sind, wird auf einem doppelten Wege erzielt, auf dem Wege der Negation, und auf dem Wege der Position. Das heißt: wir erkennen Gott für's Erste dadurch, daß wir Alles, was mit seiner unendlichen Vollkommenheit streitet, von ihm negiren (ἀποφατικως), und für's Zweite dadurch, daß wir alle Vollkommenheiten, die in der unendlichen Vollkommenheit implicirt sind, ihm beilegen (καταφατικως). Freilich ist der Weg der Negation der vorzüglichere und geeignetere zur Erkenntniß Gottes; denn die positiven Vollkommenheiten, die wir Gott beilegen, kommen ihm doch nicht in der Weise zu, wie wir sie ihm beilegen, weil er in seinem Ansichsein über Allem, sogar über dem Sein erhaben ist[3]).

11. Der Grund, warum aber doch Gott auch positive Vollkommenheiten beigelegt werden können, liegt darin, daß Gott die Ursache aller Dinge ist. Insofern nämlich Gott alles Seiende überragt, kann er mit keinem Namen benannt werden; insofern er dagegen die Ursache aller Dinge ist, kann er nach bestimmten Vollkommenheiten, deren Urheber er in den Dingen ist, benannt werden. Insofern er Urheber alles Seienden ist, kann er der Seiende, insofern er der Urheber aller Vernunft und aller Weisheit ist, kann er Vernunft und Weisheit genannt werden. Und so im Uebrigen[4]). Alles also, was von Gott ausgesagt wird, drückt entweder aus, daß er etwas nicht sei, oder es bezeichnet eine Beziehung Gottes zu anderen von ihm verschiedenen Dingen, oder aber etwas, was seiner Natur oder Thätigkeit folgt[5]). Unter die erste Categorie fallen z. B. die Namen: der Unkörperliche, der Ungeschaffene; unter die zweite die Namen: König, Schöpfer; unter die dritte die Namen: der Gute, der Gerechte, der Heilige[6]).

---

1) Ib. l. 1, c. 4, p. 800. Ἀπειρον οὐν το Θειον και ἀκαταληπτον· και τουτο μονον αὐτου καταληπτον, ἡ ἀπειρια και ἀκαταληψια.

2) Ib. l. c. Ὁσα δε λεγομεν ἐπι Θεου καταφατικως, οὐ την φυσιν, ἀλλα τα περι την φυσιν δηλοι.

3) Ib. l. c. Χρη δε τον βουλομενον την τινος οὐσιαν εἰπειν, τι ἐστι, φρασαι, οὐ το, τι οὐκ ἐσει· ὁμως ἐπι Θεου, τι ἐστιν, εἰπειν ἀδυνατον κατ᾽ οὐσιαν· οἰκειοτερον δε μαλλον ἐκ της ἁπαντων ἀφαιρεσεως ποιεισθαι τον λογον. Οὐδεν γαρ των ὀντων ἐστιν· οὐχ ὡς μη ὠν, ἀλλ᾽ ὡς ὑπερ παντα ὀντα, και ὑπερ αὐτο το εἰναι ὠν. c. 12.

4) Ib. l. 1, c. 12, p. 845.

5) Ib. l. 1, c. 9, p. 836. Χρη τοινυν ἑκαστον των ἐπι Θεου λεγομενων, οὐ τι κατ᾽ οὐσιαν ἐστι σημαινειν οἰεσθαι, ἀλλ᾽ ἡ τι οὐκ ἐστι δηλουν, ἡ σχεσιν τινα προς τι των ἀντιδιαστελλομενων, ἡ τι των παρεπομενων τη φυσει, ἡ ἐνεργειαν.

6) Ib. l. c. p. 837.

12. Die Schöpfung der Welt war motivirt durch die göttliche Güte. „Da der gute und übergute Gott sich nicht genügen ließ an der Anschauung seiner selbst, sondern im Uebermaß seiner Güte wollte, daß Etwas werde, dem er wohl thue, und das an seiner Güte theilnehmen könnte: brachte er Alles aus dem Nichtsein zum Sein hervor, und schuf es, das Unsichtbare und das Sichtbare, sowie den aus dem Sichtbaren und Unsichtbaren zusammengesetzten Menschen[1].“ Gott schafft aber denkend; sein Gedanke wird subsistirend als Werk, durch das Wort vollbracht und begründet, durch den heiligen Geist vollendet[2]).

13. Die geschaffenen Wesen sind theils körperlicher, theils geistiger Natur. Die geistigen Wesen sind als solche immateriell und unkörperlich. Jedoch ist deren Immaterialität und Unkörperlichkeit nicht auf gleiche Linie zu stellen mit der Immaterialität und Unkörperlichkeit der göttlichen Natur; denn mit Gott verglichen ist alles Unkörperliche gewissermaßen körperlich, da Gott allein im absoluten Sinne unkörperlich ist[3]). Ferner sind die geistigen Wesen unsterblich; jedoch nicht von Natur aus, da Alles, was anfängt, naturgemäß auch ein Ende hat, sondern in Kraft der göttlichen Gnade. Gott allein ist immer, oder vielmehr sogar über dem „immer“; denn nicht unter, sondern über der Zeit ist der Urheber der Zeiten[4]).

14. Das, was von den Geistern, gilt daher auch von der menschlichen Seele, weil auch sie, wie der Engel, ein geistiges Wesen ist. Sie ist zu definiren als eine lebende, einfache und unkörperliche Substanz, die dem leiblichen Auge unsichtbar, mit Vernunft und Intelligenz ausgestattet ist, dem Leibe Leben und Wachsthum verleiht, die nicht einen Nous hat, der von ihr dem Sein nach abgelöst wäre, sondern selbst die Kraft des Nous besitzt, die mit Wille und Freiheit begabt, daher thätigkeitsfähig, und in Folge dessen auch veränderlich ist[5]). Der Mensch ist seiner Natur nach Gottes Bild; zur Aehnlichkeit mit Gott soll er selbst sich erheben durch die Tugend[6]).

15. Die Freiheit des Wollens und Handelns, die dem Menschen zukommt, wird durch Gottes Vorherwissen und durch Gottes Vorsehung nicht aufgehoben. „Man muß wissen,“ sagt Johannes, „daß Gott Alles vorherweiß, aber nicht

1) Ib. l. 2, c. 2.

2) Ib. l. c. Κτιζει δε (ὁ Θεος) ἐννοων, και το ἐννοημα ἐργον ὑφισταται, Λογῳ συμπληρουμενον, και Πνευματι τελειουμενον.

3) Ib. l. 2, c. 3, p. 868. Ἀσωμασος δε λεγεται (ὁ ἀγγελος) και ἀϋλος, ὁσον προς ἡμας· παν γαρ συγκρινομενον προς Θεον, τον μονον ἀσυγκριτον, παχυ τε και ὑλικον εὑρισκεται· μονον γαρ ὀντως ἀϋλον το θειον ἐστι και ἀσωματον.

4) Ib. l. c.

5) Ib. l. 2, c. 12, p. 924. Ψυχη τοινυν ἐστιν οὐσια ζωσα, ἁπλη και ἀσωματος, σωματικοις ὀφθαλμοις κατ' οἰκειαν φυσιν ἀορατος, ἀθανατος, λογικη τε και νοερα, ἀσχηματιστος, ὀργανικῳ κεχρημενη σωματι, και τουτῳ ζωης, αὐξησεως τε και αἰσθησεως και γεννησεως παρεκτικη, οὐχ ἑτερον ἐχουσα παρ ἑαυτην τον νουν, ἀλλα μερος αὐτης το καθαρωτατον· ὡσπερ γαρ ὀφθαλμος ἐν σωματι, οὑτως ἐν ψυχῃ νους αὐτεξουσιος, θελητικη τε, και ἐνεργητικη, τρεπτη, ἠτοι ἐθελοτρεπτος, ὁτι και κτιστη.

6) Ib. l. c. p. 920.

Alles vorherbestimmt. Er weiß das, was bei uns steht, aber er bestimmt es nicht vorher. Er will zwar das Gute in vorangehender Weise und hat sein Wohlgefallen daran; aber er erzwingt es nicht. Das Böse will er weder in vorangehender, noch in nachfolgender Weise; es stammt also einzig aus dem freien Willen[1]). Damit aber das Gute unsererseits geschehe, ist Gottes Gnade erforderlich; ohne diese ist es unmöglich, etwas Gutes zu wollen oder zu thun[2]).

16. Es sei genug! Es ist schon aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich, daß in der That die Schriften des Damasceners uns nichts Neues bieten; denn was wir aus seiner Doktrin hervorgehoben, ist uns bei den früheren Kirchenvätern schon zu wiederholtenmalen begegnet. Eigenthümlich ist nur die Ansicht, daß die geschaffenen geistigen Wesen zwar unkörperlich seien, aber doch auch wieder nicht ganz unkörperlich, wie Gott, sondern nur nach unserer Auffassungsweise, d. i. im Verhältnisse zur crassen Körperlichkeit der körperlichen Wesen. Wie man sich aber dann diese Unkörperlichkeit der geistigen Wesen eigentlich zu denken habe, wenn sie doch nicht von aller Materialität frei sind, das ist freilich nicht abzusehen.

17. Wie dem immer sei, das ist nicht zu leugnen, daß Johannes durch umfassende Gelehrsamkeit, durch rastlose literarische Thätigkeit und durch muthiges Einstehen für die Wahrheit auf allen Gebieten sich auszeichnete. Er war mit der philosophischen Literatur des Alterthums ebenso vertraut, wie mit den theologischen Arbeiten der christlichen Kirchenväter. Er glänzt allerdings nicht durch Originalität; aber es ist schon das ein großes Verdienst, daß er den ganzen Schatz der bisherigen christlichen Philosophie und Theologie in gedrängter Ueberschau vor die Augen seiner Zeitgenossen stellte. Darnach und nur darnach muß er daher auch beurtheilt werden. Man darf keinen Stein auf ihn werfen auf den Grund hin, daß er nicht selbstständig vorging; das wollte er eben nicht; er wollte nur sammeln und zusammenstellen; und in dem, was er wollte, hat er Großes geleistet. Wenn er daher seiner Zeit der „große", der „ausgezeichnete Lehrer, der durch Heiligkeit des Lebens ebenso wie durch Gelehrsamkeit geglänzt habe," genannt wurde, so hat er diese Lobsprüche in Bezug auf die Aufgabe, die er sich gestellt, reichlich verdient. Sein Nachruhm ist wohl begründet.

8. Schlußbemerkungen.

1. Wie aus dem Bisherigen ersichtlich ist, zehrten während dieser Zeit bei den Griechen die theologischen sowohl, als auch die philosophischen Studien von der Vergangenheit. In der eigentlichen Philosophie beschränkte man sich auf eine gelehrte und kritische Fortsetzung der griechischen, insbesondere der aristotelischen Philosophie. Dieser Richtung waren auch die Schulen zugethan, welche zu dieser Zeit blühten[3]). In der Theologie waren die früheren griechischen Kirchenväter maßgebend.

1) Ib. l. 2, c. 30, p. 969 sq. — 2) Ib. l. 2, p. 972 sq.

3) So war die Schule der syrischen Nestorianer zu Edessa seit dem 5. Jahrhundert ein Hauptsitz aristotelischer Philosophie. Das älteste Dokument dieser Philosophie

2. Das war doch immerhin noch anerkennenswerth. Wir haben gesehen, daß, obgleich die Originalität immer mehr schwand, doch auch in dieser Zeit von einzelnen hervorragenden Gelehrten Bedeutendes geleistet worden ist. Aber vom achten Jahrhundert an ändert sich auch dieses. Es treten die schismatischen Bestrebungen in der griechischen Kirche hervor. In Folge der Anmaßungen der Patriarchen von Constantinopel und der absolutistischen Ansprüche der griechischen Kaiser entfremdete sich die griechisch-orientalische Kirche immer mehr dem Mittelpunkte der kirchlichen Einheit, der päpstlichen Auktorität.

3. Den ersten Versuch einer vollständigen Trennung von Rom machte Photius, welcher i. J. 858 von Kaiser Michael III. dem rechtmäßigen Patriarchen Ignatius gegenüber auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel gegen den Willen des Papstes war erhoben worden. Der Conflikt wurde zwar wieder ausgeglichen durch die Absetzung des Photius; es blieb wenigstens äußerlich die Einheit der griechischen Kirche mit dem heiligen Stuhle erhalten. Aber die schismatischen Tendenzen wirkten fort, und entfalteten sich immer stärker, bis endlich im elften Jahrhunderte durch den Patriarchen Michael Cärularius (1043—59) das Schisma perfekt und zur bleibenden Institution wurde.

4. Zu dem Schisma gesellte sich dann der Cäsaropapismus. In dem Maße, als die griechische Kirche von dem Mittelpunkte der kirchlichen Einheit sich immer mehr ablöste, verfiel sie auch mehr und mehr dem religiösen Despotismus der griechischen Kaiser. Die politische Gewalt nahm die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten an sich; sie unterwarf die Kirche ihrer Herrschaft und beutete sie für ihre Zwecke aus. Hatten die byzantinischen Kaiser schon früher, als die griechische Kirche noch in lebendiger Einheit mit dem Centrum der Christenheit stand, sich vielfach Eingriffe in die kirchlichen Gerechtsame erlaubt, die über das Erlaubte hinaus gingen, so legten sie sich, seit die schismatischen Bestrebungen dominirend wurden, in dieser Richtung gar keine Beschränkung mehr auf, sondern schritten zum vollen Cäsaropapismus fort.

---

bei den Syrern ist ein Commentar zu der aristotelischen Schrift de interpretatione, verfaßt von Probus, einem Zeitgenossen des Bischofes Ibas von Edessa. Als dann die Schule von Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zeno (489) geschlossen wurde, flohen die Betheiligten großentheils nach Persien, und verbreiteten dort, von den Sassaniden unterstützt, nicht blos ihre religiösen, sondern auch ihre philosophischen Doktrinen. Aus den Trümmern der Schule von Edessa gingen die Schulen von Nisibis und die philosophisch medicinische Schule zu Gandispora hervor, auf welchen gleichfalls die aristotelische Philosophie gepflegt wurde. Später, aber mit geringerem Eifer als die Nestorianer, warfen sich die syrischen Monophysiten oder Jakobiten auf das Studium des Aristoteles. Zu Resaina und Kinnesrin in Syrien bestanden Schulen, auf denen die aristotelische Philosophie herrschte. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina, der Uebersetzer des Aristoteles in's Syrische, im sechsten Jahrhundert. Unter den zu Kinnesrin gebildeten Gelehrten verdient namentlich Jakob von Edessa Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften in's Syrische übersetzt hat. Eine Uebersetzung der aristotelischen „Categorien" ist handschriftlich vorhanden.

5. In Folge des Schismas nun, sowie in Folge des daraus hervorgehenden Cäsaropapismus trat in der griechischen Kirche eine förmliche Stagnation auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens ein. Schisma und Cäsaropapismus legten sich wie ein versengender Reif auf das gesammte kirchliche Leben, und ließen eine energische und freudige Bethätigung des letzteren nicht mehr aufkommen. Das Blut erstarrte in den Adern der griechischen Kirche; der Lebensgeist war daraus gewichen, und so konnte es nicht mehr frisch und frei pulsiren. Die griechische Kirche verknöcherte. Aeußerlich mochte sie noch einen Glanz um sich verbreiten; innerlich aber war sie abgestorben, da sie „den Geist, der lebendig macht", nicht mehr in sich trug.

6. Unter solchen Verhältnissen konnten innerhalb der griechischen Kirche auch die wissenschaftlichen Bestrebungen keinen lebensvollen Aufschwung mehr nehmen. Auch sie erstickten unter dem verhängnißvollen Einfluß des Schismas und des Cäsaropapismus. Weder auf dem theologischen, noch auf dem philosophischen Gebiete ging mehr etwas vorwärts. Es trat auch hier fortschreitende Stagnation und Versumpfung zu Tage. Und je mehr die Kluft zwischen der griechischen Kirche und Rom sich erweiterte, um so ohnmächtiger wurde auch der griechische Geist zu einer lebendigen Entwickelung auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Speculation.

7. Noch im 9. Jahrhundert hatte Photius durch umfassende Gelehrsamkeit sich ausgezeichnet. Er schrieb eine Reihe von Schriften, von welchen insbesondere das Μυροβιβλιον hervorzuheben ist, das einen Auszug von 280 heidnischen und christlichen Schriftstellern bietet. Dazu kommen dann noch eine Streitschrift gegen die Manichäer, eine Gesetzessammlung (Nomocanon) und mehrere exegetische Abhandlungen. Aber nach ihm wurde wenig mehr geleistet. „Bis zum Untergange des griechischen Reiches und weiter bis auf den heutigen Tag hat die schismatische Theologie bei den Griechen den Charakter einer äußerlichen Gelehrsamkeit, welche die aus den Kirchenvätern der früheren Jahrhunderte geschöpften Schätze conservirt, ohne sie weiter zu entwickeln, nicht abgestreift[1])." Und auch in der Philosophie treffen wir nur spärliche Lebenszeichen.

8. Wir wollen nicht leugnen, daß das beständige Andringen der muhamedanischen Heeresmassen gegen das griechische Reich und seine Hauptstadt Constantinopel gleichfalls dazu beigetragen habe, daß ein höheres Geistesleben im Schoße des Griechenthums sich nicht mehr entwickeln konnte. Aber hätte auch das griechische Reich von Außen Ruhe gehabt, es wäre doch kaum ein regeres wissenschaftliches Leben zu gewärtigen gewesen. In Folge des Schismas und des Cäsaropapismus hatte sich der griechische Geist ausgelebt. Ihm war nicht mehr zu helfen. Während im Abendlande nach den Stürmen der Völkerwanderung eine neue Entwickelung und ein neuer Aufschwung der wissenschaftlichen Bestrebungen sich inaugurirte, blieb das Griechenthum steril für alle Zeit. Der Geist war erstorben, und ließ sich nicht mehr zum Leben erwecken.

1) Haffner, Gesch. d. Phil. S. 401.

II. Philosophische Schriftsteller im Abendlande.

Vorbemerkungen.

1. Die furchtbaren Catastrophen, welche im Laufe des fünften Jahrhunderts über das Abendland in Folge der Völkerwanderung hereinbrachen, waren nicht dazu angethan, die Pflege der christlichen Wissenschaft zu ermutigen. Wenn ein reges wissenschaftliches und namentlich philosophisches Leben sich entfalten soll, ist die erste Grundbedingung hiezu diese, daß die Geister der äußeren Ruhe sich erfreuen, um ungestört ihren höheren Bestrebungen nachgehen zu können. Wo die Kriegsfurie tobt, da können die Werke des Friedens nicht gedeihen. So konnte es, wie bereits ausgeführt worden, nicht anders kommen, als daß am Ausgange der patristischen Zeit im Abendlande die philosophischen Bestrebungen zurückgedrängt wurden, aus dem öffentlichen Leben verschwanden und nur mehr in der Stille der Klöster einigermaßen noch eine Freistätte finden konnten.

2. Und doch erlosch in dieser trüben Zeit das heilige Feuer der christlichen Wissenschaft im Abendlande nicht gänzlich. Wir treffen auch in dieser Zeit hervorragende Geister, welche, unbeirrt durch die Ruinen, welche sich rings um sie aufhäuften, jenes heilige Feuer hüteten, und dessen Licht vor der Welt leuchten ließen. Es ist namentlich Papst Leo der Große (440—461), dessen hier mit der größten Hochachtung gedacht werden muß. „Dieselbe Geistesgröße, mit welcher er Attila und Genserich entgegentrat, um Rom vor der Brandfackel und Plünderung zu retten, zeigt er auch im Kampfe gegen die Häresien des Manichäismus, des Pelagianismus und des Monophysitismus.“ Im Hinblick auf die Klarheit, Schärfe und Festigkeit, mit welcher er in seinem Schreiben an Flavian, den Bischof von Constantinopel, die Häresie des Eutyches zurückwies, und die hypostatische Union erklärte, muß seiner, da dieses Dogma mit den philosophischen Problemen in der innigsten Beziehung steht, auch in der Geschichte der Philosophie ehrenvolle Erwähnung geschehen. Und dies um so mehr, als auch in seinen übrigen (143) Briefen und (96) Reden eine Reihe der schönsten Aussprüche über die natürlichen wie übernatürlichen Wahrheiten der Religion sich finden.

3. Zumeist aber waren es die Mönche in den Klöstern des südlichen Galliens, welche nach Augustinus im Abendlande in philosophisch-theologischen Untersuchungen sich hervorthaten. Und da waren es vorzugsweise die prädestinatianistischen und die semipelagianischen Streitigkeiten, welche die Gemüther beschäftigten. Manche gelehrte Mönche in Südgallien mißverstanden die Lehre des heil. Augustinus über die Prädestination, und leiteten aus ihr einen excessiven Prädestinatianismus ab, indem sie annahmen, es gebe eine doppelte Prädestination, eine Prädestination zur Seligkeit, und eine Prädestination zur Verdammung, welche beide in ganz gleicher Weise zu fassen seien. Namentlich war es der südgallische Presbyter Lucidus, welcher diesen falschen Prädestinatianismus vertrat. Er behauptete, Gott habe einen Theil

der Menschen von Ewigkeit her ohne Rücksicht auf ihre Verdienste zur ewigen Seligkeit, den andern ohne Rücksicht auf ihre Schuld zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt; für die letzteren sei Christus nicht gestorben[1]).

4. Diesem excessiven Prädestinatianismus nun traten die Semipelagianer entgegen und bekämpften ihn von ihrem Standpunkte aus. Schon Joh. Cassianus († 450), der vom Oriente herübergekommen war, und an der Seeküste bei Marseille zwei Klöster nach dem Vorbilde der ägyptischen, eines für Männer, das andere für Frauen gestiftet hatte, regte den semipelagianischen Gedanken an, indem er den Anfang des Glaubens, das Verlangen nach Gott und seiner Heilsgnade wenigstens in einzelnen Fällen dem Menschen allein ohne zuvorkommende Gnade zuschrieb[2]). Ihm folgte Faustus, Mönch im südgallischen Kloster Lerin, später Bischof von Riez († c. 493), der in seinem Werke »de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio« gleichfalls den semipelagianischen Standpunkt vertrat. Auch Gennadius, Priester in Marseille, wird als den Semipelagianern günstig gesinnt bezeichnet, wenn er auch den Semipelagianismus direkt nicht gelehrt hat[3]).

5. Diese prädestinatianistischen und semipelagianischen Anschauungen nun waren es vorzugsweise, um welche sich die wissenschaftliche Controverse in dieser Zeit bewegte. Es traten eine Anzahl hervorragender Gelehrter auf, welche, an der Lehre des heil. Augustinus festhaltend, und den Fußstapfen des letzteren folgend, die gedachten Irrthümer widerlegten, und die Wissenschaft auf dem Boden der ächten kirchlichen Lehre festzuhalten suchten. Hieher ist bereits zu rechnen der spanische Presbyter Paulus Orosius, welcher um 414 zu Augustinus nach Hippo kam, und dann zu dem heil. Hieronymus nach Bethlehem sich begab, um den Pelagianern entgegen zu wirken. Er schrieb ein »Commonitorium ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum«, und eine »Apologia contra Pelagium de libero arbitrio«, worin er in der Gnadenlehre ganz den Standpunkt des heil. Augustinus einnahm. Sein Hauptwerk aber sind seine „sieben Geschichtsbücher gegen die Heiden" (historiarum libri septem adv. Paganos). Das Werk, im Auftrag des heil. Augustin geschrieben, und der Schrift de civitate Dei des letztern verwandt, sollte den Vorwurf der Heiden widerlegen, daß das Verlassen der alten Götter, das Christenthum, die Schuld trage an den Calamitäten, die über das römische Reich gekommen seien.

---

1) Von Arnobius (dem Jüngern) wird in seiner Schrift „der Prädestinatianer" (c. 460) dieser Prädestinatianismus in folgender Weise charakterisirt: Dicunt, etiam si voluerit bonum facere, qui ad malum praedestinatus est, ad bonum pervenire non poterit; et qui ad bonum praedestinatus est, etiam si negligat, ad bonum perducitur invitus . . . . Quos semel Deus praedestinavit ad vitam, etiam si negligant, etiam si peccent, etiam si nolint, ad vitam perducentur; quos autem praedestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine causa laborant. l. 1, n. 90 u. l. 2 (bei Migne, Tom. 53, p. 620. 623).

2) Vgl. oben S. 222. — 3) Oben S. 224.

6. Die hauptsächlichsten Gelehrten dieser Zeit aber, auf welche wir im Interesse der Geschichte der Philosophie vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit richten müssen, sind:

1. Prosper von Aquitanien.

1. Prosper, geboren am Anfange des fünften Jahrhunderts in Aquitanien, war nicht Priester, sondern ein frommer, in der Theologie sehr bewandeter Laie, welchen das Unglück seiner Zeit zu einer ernsten und strengen Lebensweise aufgerüttelt hatte. Er war es, welcher nebst dem Laien Hilarius den heil. Augustin zuerst auf die Lehre der Semipelagianer aufmerksam gemacht und ihn zur Abfassung der zwei Bücher: »De praedestinatione sanctorum« und »De dono perseverantiae« veranlaßt hatte. Nach dem Tode des letztern setzte er den Kampf gegen den Semipelagianismus fort. Im J. 431 reiste er mit Hilarius nach Rom zu Papst Cölestin I. und klagte, daß einige Priester zu Marseille, ohne von den gallischen Bischöfen zurecht gewiesen zu werden, irrig lehrten, worauf der Papst ein Schreiben an die gallischen Bischöfe erließ und sie zu erhöhter Wachsamkeit aufforderte. Später (440) berief ihn Papst Leo I. nach Rom und soll sich dort seiner als Geheimschreiber bedient haben. Prosper scheint zwischen 455 und 463 gestorben zu sein.

2. Seine Hauptwerke sind: a) Zwei Briefe, der eine an Augustinus (ad Augustinum), der andere an Rufinus (ad Rufinum) de gratia et libero arbitrio; b) Antworten für Augustinus auf die Punkte der Einwendungen der gallischen Gegner (responsiones pro Augustino ad capitula objectionum Gallorum calumnantium); c) Antworten für Augustins Lehre auf die Punkte der Einwendungen eines gewissen Vincentius (responsiones pro Augustini doctrina ad capitula objectionum Vincentianarum); d) Antworten für Augustinus auf Excerpte von Genuesern (responsiones pro Augustino ad excerpta Genuensium). Alle diese Schriften sind der Vertheidigung der Gnadenlehre des heil. Augustinus gewidmet. e) Von der Gnade und dem freien Willen, oder gegen den Collator (liber de gratia et libero arbitrio sive contra collatorem). Das Buch wendet sich gegen Cassianus, resp. gegen dessen »Collationes«, namentlich gegen die dreizehnte Collatio, in welchem ausgesprochen ist, daß der Anfang des Glaubens und des guten Willens bisweilen auch vom Menschen, und nicht von der Gnade ausgehe. f) Sentenzen, aus den Werken Augustins genommen (liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum), eine Art Compendium der Augustinischen Lehre.

3. Prosper vertheidigt dem Semipelagianismus gegenüber ganz entschieden die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade für den Anfang des Glaubens sowohl, als auch alles Guten. Sein Fundamentalsatz ist: Aus der Natur des Menschen könne nur Natürliches kommen, also auch nur natürlich Gutes. Das Heilswerk des Menschen sei aber etwas Uebernatürliches, und setze daher schon in seinem ersten Anfange eine übernatürliche Kraft, ein übernatürliches Princip im Menschen — die Gnade — voraus[1]). Aber wenn auch die Gnade zu allem (übernatürlich) Guten nothwendig ist, so ist doch

1) Contra Collat. (ed. Migne) c. 9, 3. — c. 10, 3. — c. 12, 4. — c. 13, 2.

auch der freie Wille bei der Ausübung des Guten wesentlich betheiligt. Die Gnade bestimmt den Menschen nicht ohne oder wider seinen Willen zum Guten; sie bewirkt nur, daß der freie Wille das Gute wolle und thue, nachdem er es vorher nicht gewollt und nicht gethan [1]). Gnade und freier Wille wirken also zusammen zum Wollen und Vollbringen des Guten; nur liegt die Initiative hiezu immer auf Seite der Gnade, nie auf Seite des freien Willens [2]).

4. In der Prädestinationslehre verwirft Prosper die doppelte Prädestination, und vertheidigt den heil. Augustin gegen die Unterstellung, daß er eine doppelte Prädestination angenommen habe. Es gibt eine Prädestination zum Heile, aber nicht eine Prädestination zur Verdammung. Die Prädestination zum Heile ist nicht, wie die Semipelagianer annehmen, bedingt durch die Voraussehung der guten Werke des Menschen von Seite Gottes; wohl aber ist die Reprobation bedingt durch die Voraussehung der bösen Handlungen des Menschen. Nicht deshalb also gehen die Verworfenen zu Grunde, weil sie nicht vorherbestimmt sind zum Heile, sondern umgekehrt sind sie deshalb nicht vorherbestimmt zum Heile, weil Gott ihre Sünde und Bosheit vorausgesehen hat [3]). Gott verläßt sie nicht, damit sie ihn verlassen, sondern weil sie ihn verlassen, darum verläßt er auch sie [4]). Gott ist Niemanden Ursache des Falles [5]); er schafft Niemanden, um ihn dem Untergange zu weihen [6]); wer untergeht, hat sich allein die Schuld hievon zuzuschreiben [7]). Christus ist für Alle gestorben; darum ist die Gnade Niemanden versagt; nur der, welcher der Gnade widersteht, verfällt der Verwerfung.

2. Claudianus Mamertus und Fulgentius.

1. Wenn Prosper von Aquitanien vorzugsweise die damals waltenden Irrthümer über Gnade und Prädestination bekämpfte, so wendet sich Clau-

---

1) Ib. c. 6, 1. Non est periculum liberi arbitrii ex gratia Dei, nec voluntas aufertur, cum in ipsa bene velle generatur. c. 8, 3. Virtus gratiae non hoc in voluntatibus operatur, ut non sint, sed ut ex malis bonae, et ex infidelibus sint fideles, et quae ex semetipsis erant tenebrae, lux efficiantur in Domino. c. 2, 4. — c. 3, 1. — c. 12, 4.

2) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 6. Justificatus itaque homo, i. e. ex impio pius factus, nullo praecedente bono merito, accipit donum, quo dono acquirat et meritum, ut quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, etiam per industriam liberi augeatur arbitrii, nunquam remoto adjutorio Dei, sine quo nec proficere, nec permanere in bono quisquam potest.

3) Ib. p. 1, c. 3. Quod ergo hujusmodi in haec prolapsi mala sine correctione poenitentiae defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt, sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt.

4) Ib. l. c. — 5) Ib. p. 1, c. 1. 7. 11.

6) Resp. pro Aug. ad cap. obj. Vincent. c. 3.

7) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 11.

dianus Mamertus gegen die Ansicht des Semipelagianers Faustus von der Körperlichkeit der Seele[1]). Er war erst Mönch, dann Priester und treuer Gehilfe seines bischöflichen Bruders Mamertus in Vienne, und lebte um die Mitte des fünften Jahrhunderts († zwischen 470 u. 474). Fromm und gelehrt erwarb er sich große Verdienste um den Unterricht des Clerus. Seine Ansichten über die Natur der Seele legte er nieder in dem Buche »De statu animae«. Er bewegt sich aber in seiner Beweisführung für die Immaterialität der Seele ganz im Augustinischen Ideenkreise.

2. Die Welt, sagt Claudianus, muß, um vollkommen zu sein, alle Arten des Seienden in sich schließen. Darum mußte Gott auch unkörperliche Wesen schaffen, und zu diesen gehören, wie die Engel, so auch die Menschenseelen[2]). Die Seele des Menschen ist also unkörperlicher Natur. Sie ist ja gemäß den Worten der heiligen Schrift nach dem Bilde Gottes geschaffen; ein Bild Gottes kann sie aber nicht sein, wenn sie nicht unkörperlich ist gleich Gott[3]). Es ist unmöglich, daß die Seele unter die Categorie der Quantität falle; denn ihre Kräfte: Gedächtniß, Vernunft und Wille sind etwas durchaus Quantitätsloses, Unräumliches. Nun aber sind diese Kräfte der Sache nach dasselbe mit ihrer Substanz; denn die ganze Seele ist Vernunft, ist Wille, ist Gedächtniß. Folglich muß auch die Substanz der Seele quantitätslos, unräumlich und darum auch unkörperlich sein[4]). Müßte ja Gott selbst räumlich sein, wenn die Seele räumlich wäre, da Gott als etwas Erkanntes in dem Intellekte der Seele ist, und in etwas Räumlichem nur wieder etwas Räumliches sein kann[5]).

3. Die Unkörperlichkeit der Seele ergibt sich ferner auch aus der eigenthümlichen Thätigkeit des Intellektes. Schon das Sinnliche erkennt die Seele in unsinnlicher Weise[6]); und außerdem ist sie befähigt, durch ihre Vernunft das rein Unkörperliche und Uebersinnliche zu erfassen. Daraus müssen wir offenbar schließen, daß sie diesem Uebersinnlichen und Unkörperlichen verwandt

---

1) Vgl. oben S. 224.

2) De statu animae, (ed. Migne) l. 1, c. 5, l. c. 12, 2.

3) Ib. l. 1, c. 4. c. 5, 2. l. 3, c. 14, 1.

4) Ib. l. 3, c. 14, 4. Voluntas animae substantia ejus est; et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: igitur anima non est corpus. 5. Memoria illocalis quaedam capacitas est, quae nec multitudine recordabilium distenditur, nec paucitate tenuatur, et incorporaliter etiam corporalium reminiscitur. Et cum meminit animus, totus meminit, et totus memoria est, qui totus meminit, et memoria corpus non est: non igitur corpus est anima.

5) Ib. l. 1, c. 14. Intellectum localem non esse vel intelligendo cognoscimus. Quia si intellectus localis est, locale erit et quod intelligitur. Nihil enim locale est, quod non et ipsum locus est. At si intellectus localis, et in hoc Deus, quia hoc intelligitur Deus: ergo localis est et Deus. Quod quia repugnat, intelligere nos oportet, constare hominem ex corporeo et incorporeo.

6) Ib. l. 1, c. 6, 2. Animus, qui sentit in corpore, etsi per visibile sentit, invisibiliter sentit. c. 23. Vel ex hoc intellige, animam non esse corpoream, quia vides eandem nec corporalia corporaliter posse conspicere.

und gleichartig sei, weil sie sonst dasselbe in der Erkenntniß nicht zu erreichen vermöchte[1]). Die Seele ist ferner das Leben des Leibes, und da in jedem einzelnen Theile des letztern ebenso viel Leben ist, wie im ganzen, so muß die Seele ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile des Leibes sein. Dies um so mehr, als sie leibliche Eindrücke an jedem Theile des Leibes fühlt. Eine solche Allgegenwart der Seele im Leibe ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß sie unkörperlicher Natur ist[2]). Die Seele nähert sich endlich Gott und entfernt sich von Gott, wie die heilige Schrift sagt. Dies kann doch offenbar nicht in lokalem Sinne verstanden werden. Die Annäherung an Gott und die Entfernung von ihm kann vielmehr nur im illocalen Sinne gedacht werden, und wenn dieses, dann muß auch die Seele illocal, d. h. unkörperlich sein[3]).

4. Man sieht, ein neuer Gedanke tritt in diesen Ausführungen nicht hervor; wir haben nur eine summarische Zusammenstellung der augustinischen Beweise für die Immaterialität der Seele vor uns. Aber es ist diese Zusammenstellung doch nicht ohne Interesse. Es ist zwar die Lehre der Semipelagianer von der Körperlichkeit der Seele keineswegs auf gleiche Linie zu stellen mit der materialistischen Auffassung des Psychischen im Menschen; denn an der substantiellen Verschiedenheit der Seele vom Leibe wird auch von Faustus, wie früher von Tertullian und Hilarius, stets festgehalten. Aber gerade dieses hat zur Folge, daß nun die Natur der Seele zu einem ganz unbestimmten, gar nicht definirbaren Etwas wird. Niemand vermag ein Wesen zu denken, das nicht unkörperlich, aber doch auch nicht körperlich im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes wäre. Die Annahme, daß die Natur der Seele in Analogie stehe mit der Natur des Lichtes oder der Luft, folglich ein licht- oder luftartiges Wesen sei, hilft über die Schwierigkeit nicht hinweg; denn Licht und Luft sind doch auch wieder materieller Natur, sind zwar feinere und subtilere, aber doch materielle Körper. Die Ansicht des Faustus

1) Ib. l. 3, c. 9, 2. Cum rationalis anima per se incorporeum et illocale conspiciat, et veritatem, quae Deus est, a falsitate longe incorporea visione discernat, et nisi per corpus localia corporaliaque non videat: quaenam ratio est, illis eandem credi similem, ad quae conspicienda interprete corpore utitur, et illis, quae per se contemplatur, judicare dissimilem? n. 3.

2) Ib. l. 3, c. 14, 2. Omne illocale incorporeum quoque est. Porro vita corporis anima est, et in corpore vivente tam vivit pars minima corporis, quam totum corpus. Tantum ergo vitae in parte corporis est, quantum in toto corpore: et vita haec anima est. Nec locale est, quod tam magnum est in toto, quam in aliquo, et tam magnum in parvo, quam in magno. Non igitur localis est animus. Et quidquid illocale est, corporeum non est: igitur anima corpus non est. n. 6. Item corpus in parte sui tactum ibi sentit, ubi tangitur; animus autem per non totum corpus, h. e. per partem corporis totus sentit. Hujusmodi vere sensus illocalis est, et omne illocale incorporeum est: incorporea ergo est anima omnis.

3) Ib. l. 3, c. 14, 7. Item corpus nec appropinquat Deo, nec recedit a Deo: animus autem et proximat et longinquat illocaliter: igitur anima corpus non est.

läßt sich also speculativ gar nicht halten; wenn man sie consequent weiter entwickelt, muß man zuletzt doch zu dem Resultate kommen, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen Leib und Seele im Menschen nicht gegeben sei. Von diesem Gesichtspunkte aus muß man es daher dem Claudianus zum Verdienste anrechnen, daß er dieser immerhin bedenklichen Doktrin sein Augenmerk zugewendet, und sie durch Zusammenstellung der augustinischen Beweise für die volle Immaterialität der Seele eliminirt hat.

5. Ein hervorragender Gelehrter zur Zeit der Vandalenherrschaft und einer der begabtesten Vertreter der Augustinischen Gnadenlehre war auch Fulgentius, Bischof von Ruspe in der afrikanischen Provinz Byacene. Geboren i. J. 468 in Afrika widmete er sich dem Mönchsstande, gründete selbst ein Kloster, wurde aber i. J. 508 zum Bischof von Ruspe erhoben. Bald jedoch wurde er nach Sicilien verbannt, und konnte erst nach dem Tode des Arianers Thrasymund (523) auf seinen bischöflichen Sitz zurückkehren. Er starb i. J. 533.

6. Seine Schriften sind theils gegen den Arianismus gerichtet, welcher bei den Vandalen in Afrika herrschend war, theils handeln sie von der Gnade und von der Prädestination. Zu den letzteren zählen a) drei Bücher ad Monimum, b) Von der Wahrheit der Prädestination und Gnade (de veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Joannem et Venerium), und c) von der Nachlassung der Sünden an Euthymius (de remissione peccatorum ad Euthymium).

7. „Als Bischof eine Zierde der Kirche war Fulgentius als Theologe ein würdiger Schüler des großen Bischofs von Hippo, weshalb er alter Augustinus genannt wurde. Er geht auf die schwierigsten und subtilsten theologischen und speculativen Fragen ein, faßt sie mit großem Scharfsinn auf und erörtert sie mit lichtvoller Präcision.“ Wir können ihm in seinen Ausführungen, die doch vorwiegend in das theologische Gebiet einschlagen, nicht eingehend folgen, und bemerken nur, daß er gegen die Ansichten der Prädestinatianer ebenso entschieden ankämpft, wie Prosper von Aquitanien. Gott, sagt er, hat die guten Werke vorhergewußt und vorherbestimmt, es mögen diese seiner Barmherzigkeit oder seiner Gerechtigkeit angehören; die bösen Werke aber, d. i. die Sünden hat er nur vorhergewußt, nicht auch vorherbestimmt[1]). Die zuvorkommende Gnade gilt ihm als schlechterdings nothwendig zu allem Guten.

3. Boethius.

1. Von hervorragender Bedeutung für die Geschichte der Philosophie in dieser Zeit ist der römische Consul Manlius Boethius. Aus dem altberühmten Geschlechte der Anicier um das Jahr 480 zu Rom geboren, genoß er eine sehr sorgfältige Erziehung; insbesondere eignete er sich die Kenntniß der griechischen Sprache, Philosophie und Literatur so vollkommen an, wie kaum einer seiner Zeitgenossen. Durch seine hohe Bildung und seine persönlichen Vorzüge erwarb er sich die Gunst und das Vertrauen des Ostgothenkönigs

---

1) Ad Monimum, l. 1, c. 29.

Theodorich in dem Grade, daß er (510) die Würde des Consulates erhielt, und mit Cassiodor, auf den wir sogleich zu sprechen kommen werden, die Seele der Regierung Theodorichs wurde.

2. Als aber der Senator Albinus eines hochverrätherischen Einverständnisses mit dem byzantinischen Hofe angeklagt wurde, und Boethius ihn vertheidigte, benützten dies seine Gegner, denen er sich durch seine strenge Rechtlichkeit verhaßt gemacht hatte, um auch gegen ihn die Beschuldigung zu erheben, als unterhalte er verrätherische Beziehungen mit dem byzantinischen Kaiser Justinus, um die alten Freiheiten des römischen Senates wieder herzustellen und die Herrschaft der Gothen in Italien zu stürzen. Theodorich schenkte diesen Anklagen Glauben, ließ den Boethius in's Gefängniß werfen, und ihn dann nach längerer Haft und nach grausamer Mißhandlung i. J. 524 enthaupten. Dieses tragische Geschick hat mächtig dazu beigetragen, seinen Nachruhm zu erhöhen.

3. Von den Schriften des Boethius sind vor Allem zu nennen Uebersetzungen und Commentare. Boethius übersetzte nämlich die logischen Schriften des Aristoteles und die Isagoge des Porphyrius, und schrieb dazu Commentare. Ebenso commentirte er die Topik des Cicero, bearbeitete die zwei Bücher des Nikomachus über Mathematik (de institutione mathematica), übersetzte ferner die beiden Bücher des Euklid über Geometrie, und schrieb fünf Bücher „über die Musik" (de musica). Der Zweck, welchen er mit diesen Schriften verfolgte, ist der didaktische; „er wollte das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form überliefern." Es wurden denn auch diese seine Schriften im Mittelalter vielfach zu Lehrbüchern in den Schulen verwendet.

4. Boethius hat aber auch selbstständige Werke geschrieben. Dazu gehören vor Allem einige theologische Schriften, die jedoch auch in philosophischer Beziehung nicht ohne Werth sind: Das Buch „von der Trinität" (de trinitate, sive quomodo trinitas unus Deus ac non tres Dii sit), eine speculative Erörterung des Trinitätsdogma's; die Schrift: „Ob Vater, Sohn und heiliger Geist substantiell von der Gottheit ausgesagt werden" (utrum Pater, Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter dicantur), gleichfalls in das obige Thema einschlagend; und das Buch „Von der Person und den zwei Naturen" (liber de persona et duabus naturis), gegen Nestorius und Eutyches gerichtet.

5. Sein Hauptwerk aber, welches rein philosophisch gehalten ist, ist die Schrift: „Vom Troste der Philosophie" (de consolatione philosophiae) in fünf Büchern, theils in Prosa, theils in Versen von verschiedenem Metrum abgefaßt. Geschrieben wurde dieses philosophische Trostbuch von Boethius im Gefängnisse zu dem Zwecke, um sich und andere von der Philosophie, die darin redend und belehrend auftritt, im Unglücke trösten und aufrichten zu lassen. Die Philosophie erscheint in der Gestalt einer hohen, ehrwürdigen Frau, und das Ganze wickelt sich ab in einem Wechselgespräche zwischen dieser Frau und Boethius. Das Wechselgespräch ist von großer Lebendigkeit[1].

---

1) Der Umstand, daß Boethius im Unglücke sich von der Philosophie trösten ließ und nicht specifisch christliche Trostgründe herbeizog, hat in neuerer Zeit Veranlassung gegeben zu der Annahme, daß Boethius gar nicht Christ, sondern Heide gewesen, und daß daher die theologischen Schriften, die unter seinem Namen cursiren, ihm nur unterschoben seien. Letzteres nun ist offenbar unrichtig; denn abgesehen davon, daß alle

Um die philosophische Denkweise des Boethius zu charakterisiren, werden wir uns darauf beschränken können, die Hauptgedanken dieser seiner Schrift »de consolatione philosophiae« hervorzuheben.

6. Boethius beginnt im ersten Buche seiner Schrift de consolatione philosophiae damit, daß er der Philosophie, die ihm in Gestalt jener schon oben erwähnten ehrwürdigen Frau gegenübertritt, sein Mißgeschick klagt. Er habe stets nach Wahrheit und Gerechtigkeit gestrebt, und nun sei er in so großes Unglück gekommen. Im zweiten Buche beginnt dann die Philosophie ihre Tröstung. Sie erinnert ihn daran, daß von den Gütern, die er besessen, doch noch manche geblieben seien, daß aber überhaupt die Glückseligkeit des Menschen nicht in äußeren Glücksgütern bestehen könne, weil diese vergänglich seien, zu Verlurst gehen könnten, und für jeden Fall mit dem Tode die ganze Glückseligkeit verschwinden müßte. Die Glückseligkeit könne überhaupt in diesem gegenwärtigen Leben nicht erreicht werden[1]).

7. Das dritte Buch enthält dann die eigentliche Theorie der Glückseligkeit und des höchsten Gutes. Alle Menschen, sagt die Philosophie, so weit auch sonst ihre Bestrebungen aus einander gehen mögen, streben doch von Natur aus nach Glückseligkeit als nach dem höchsten Ziele. Die Glückseligkeit können wir aber nur denken als jenes Gut, nach dessen Erreichung dem Menschen nichts mehr zu wünschen übrig bleibt. Dieses muß daher die Fülle aller Güter sein. Die Glückseligkeit ist somit zu definiren als jener Zustand, welcher aus dem vollkommenen Besitze aller irgend wie wünschbaren Güter erfolgt. Status omnium bonorum congregatione perfectus. Nur unter

---

Handschriften jener Werke den Boethius als Verfasser nennen, haben wir für deren Aechtheit nicht blos die Zeugnisse Alkuins und Hinkmars von Rheims, sondern auch Cassiodor, der Zeitgenosse und Freund des Boethius, schreibt ihm ausdrücklich die Autorschaft der Schrift „über die Trinität“, sowie „einiger dogmatischer Capitel“ und eines Buches „gegen Nestorius“ zu. Wenn aber Boethius diese Schriften verfaßte, so kann er unmöglich ein Heide; er muß vielmehr Christ gewesen sein. Wenn er in seinem Unglücke die Philosophie als Trösterin herbeirief, und nicht zu christlich religiösen Trostgründen seine Zuflucht nahm, so mag dieses Verfahren allerdings auffallend erscheinen; aber es war ja doch nicht die heidnische, sondern die christliche Philosophie, die ihm als Trösterin entgegenkam, und darum kann man aus dem gedachten Verfahren doch nicht den Schluß ziehen, daß Boethius ein heidnischer Philosoph gewesen sei. Sicher hat Boethius, wie aus dem ganzen Tenor der Schrift hervorgeht, die »Consolatio philosophiae« nicht blos zu seiner eigenen Tröstung geschrieben, sondern sie sollte auch ein Mahn- und Trostwort an seine Glaubensgenossen sein, damit sie im Glauben an die göttliche Vorsehung nicht wankend würden, wenn auch über sie die Verfolgung hereinbrechen sollte. Denn Theodorich begann damals bereits von seiner Milde gegen die Katholiken abzulassen und als Arianer ihnen mehr oder weniger feindlich entgegenzutreten. Da that es wohl noth, die Gläubigen auf das Walten der göttlichen Vorsehung zu verweisen, damit sie dem kommenden Sturm muthvoll entgegen gingen. Vgl. Nirschl, Patrologie 2c., Bd. 3, S. 410.

1) De consol. phil. l. 2, pros. 4, p. 685 sq. (ed. Migne).

der Bedingung, daß wir in einen solchen Zustand eintreten, bleibt uns Nichts mehr zu wünschen übrig [1]).

8. Nun suchen die Menschen die Glückseligkeit in Verschiedenem. Die einen suchen sie in Reichthum, die andern in Ehre, Ruhm und Macht, wieder andere in Genuß und Vergnügen. Aber alle diese Güter können den Menschen nicht glücklich machen. Keines von diesen Gütern ist die Fülle alles Guten, und zudem sind sie mit einer Menge von Uebeln durchsetzt, welche eine volle Glückseligkeit nie aufkommen lassen. Die „Philosophie" führt dem Boethius gegenüber eine Reihe von Beweisgründen auf, durch welche sie im Einzelnen darzuthun sucht, daß alle jene in großem Irrthume befangen seien, welche die Glückseligkeit in diesen vergänglichen Gütern suchen, und daß sie damit nie zum Ziele gelangen können [2]).

9. Die Glückseligkeit ist in Wahrheit nur in Gott zu finden. Gott ist jenes Wesen, über welchem ein Höheres und Vollkommeneres nicht gedacht werden kann. Ist er aber dieses, dann muß er auch das höchste und vollkommenste Gut, die Fülle alles Guten sein. Denn wäre er dieses nicht, dann ließe sich noch ein höheres Wesen über ihm denken, welches auch diese Vollkommenheit in sich schließt, d. h. welchem auch die Ratio summi et pleni boni zukommt. Gott wäre nicht mehr Gott. Gott ist also unzweifelhaft als die Fülle alles Guten zu denken. Nun aber ist, wie wir gesehen, die Glückseligkeit Eins mit der Fülle alles Guten: folglich kann die Glückseligkeit nur in Gott gefunden werden. Gott ist, wie der Urgrund aller Dinge, so auch der Urquell aller Glückseligkeit [3]).

10. Es folgt nun im vierten Buche die Lehre von der göttlichen Vorsehung. Unterschieden wird zwischen Vorsehung und Fatum. Von Gott geht nämlich die gesammte Ordnung der Welt sowohl als auch des Weltlaufes aus; Gott ist es, welcher allen Dingen ihr Maß und ihr Ziel vorzeichnet, und alle natürlichen Ursachen miteinander in der Weise verknüpft, daß sie durchgehends in einander greifen und dadurch zum harmonischen Fortgang des Weltlaufes zusammenwirken. Gott hat in seinem Geiste den Plan dieser

---

1) Ib. l. 3, pros. 2, p. 723 sq. Beatitudo est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque bona intra se continens: cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur exterius, quod posset optari. Liquet igitur, esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum.

2) Ib. l. 3, pros. 3 sqq.

3) Ib. l. 3, pros. 10, p. 765. Deum rerum omnium principem bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque bonum in eo esse convincat. Nam ni tale sit, rerum omnium princeps esse non poterit: erit enim eo praestantius aliquid, perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur: omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt, quare ne in infinitum ratio prodeat, confitendum est, summum Deum summi perfectique boni esse plenissimum. Sed perfectum bonum veram esse beatitudinem constituimus. Veram igitur beatitudinem in summo Deo sitam esse necesse est.

großartigen Weltordnung entworfen, und in der allgemeinen Verkettung der Ursachen in der Welt wird jener Plan zur Ausführung gebracht. Insofern nun Gott den allgemeinen Weltplan in seinem Geiste trägt, die gesammte Disposition der Ursachen und Wirkungen mit seinem Geiste umfaßt, besteht darin die Vorsehung. Insofern dagegen dasjenige, was von der Vorsehung disponirt und geordnet worden, durch die allgemeine Verkettung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zur Verwirklichung und zur Ausführung gelangt, besteht darin das Fatum. Vorsehung und Fatum sind daher verschieden von einander; aber sie hängen doch innerlich zusammen, weil das Fatum eben nur die Wirkung der Vorsehung ist[1]).

11. Doch nicht alle Wesen, welche unter der Hut der göttlichen Vorsehung stehen, stehen auch unter der Herrschaft des Fatums. Je weiter nämlich die Weltwesen ihrer Natur nach von dem höchsten Geiste sich entfernen, um so mehr fallen sie der Herrschaft des Fatums anheim; je näher sie dagegen ihrer Natur nach dem Mittelpunkte aller Dinge, dem göttlichen Geiste, stehen, um so mehr sind sie der Herrschaft des Fatums entzogen, während doch die Vorsehung über ihnen waltet[2]). Namentlich also gilt das vom Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Die göttliche Vorsehung ist es, welche über dem Menschen waltet, sein Leben leitet und ihn zum Ziele der Glückseligkeit hinzuführen sucht. Dazu gebraucht sie verschiedene Mittel: solche, die dem Menschen angenehm, und solche, die ihm beschwerlich sind. Alles Gute und Ueble also, was dem Menschen in diesem Leben widerfährt, gereicht ihm nach den Absichten der göttlichen Vorsehung zum Heile[3]).

---

1) Ib. l. 4, pros. 6, p. 814 sq. Omnium generatio rerum, cunctusque mutabilium naturarum progressus, et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur. Haec in suae simplicitatis arce composita, multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus, cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, Providentia nominatur; cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est. Quae diversa esse facile liquebit, si quis utriusque vim mente conspexerit. Nam Providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quaeque nectit ordinibus. Providentia namque cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita, complectitur: fatum vero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distribuita: ut haec temporalis ordinis explicatio, in divinae mentis adunata prospectu, Providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur. Quae licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero. Ordo namque fatalis ex Providentiae simplicitate procedit.

2) Ib. l. c. p. 816. Omnia, quae fato subsunt, Providentiae quoque subjecta sunt, cui ipsum etiam subjacet fatum. Quaedam vero, quae sub Providentia locata sunt, fati seriem superant . . . . . Quod (nempe) longius a prima mente discedit, majoribus fati nexibus implicatur, ac tanto aliquid a fato liberum est, quanto illum rerum cardinem vicinius petit.

3) Ib. l. 4, pros. 7.

12. Man wendet ein: Es werden guten und bösen Menschen ohne Unterschied hienieden bald Glück, bald Unglück, bald erwünschte, bald widrige Schicksale zu Theil. Das zeuge denn doch von keiner göttlichen Vorsehung, da eine solche willkürliche Vertheilung von erwünschten und widrigen Schicksalen an Gute und Böse aller Gerechtigkeit und aller Ordnung widerstreite. Dagegen ist aber Folgendes zu erinnern:

a) Haben denn wir Menschen eine so unfehlbare Beurtheilungskraft, daß derjenige, den wir für tugendhaft oder lasterhaft halten, es immer auch wirklich ist, daß wir also in diesem unserem Urtheile uns gar nicht irren können? Gewiß nicht. Man weiß ja, wie verschieden, wie widersprechend die Urtheile der Menschen in dieser Sache oft sind. Gott aber sieht in das Innerste des Menschen. Es kann also ein Mensch, der in unseren Augen gerecht und gewissenhaft erscheint, in den Augen der göttlichen Vorsehung ganz anders erscheinen. Und wenn ihm dann nach den Fügungen der göttlichen Vorsehung Uebles widerfährt: können wir da sagen, das sei ungerecht [1])?

b) Aber gesetzt auch, ein Mensch wäre so unbescholten, daß Gottes und der Menschen Urtheil über ihn übereinstimmten, so könnte die göttliche Providenz doch noch immer Gutes oder Uebles je nach den Diktaten seiner Weisheit über ihn kommen lassen. Gutes — denn er könnte ein schwacher Mensch sein, und daher vielleicht aufhören, ein Verehrer der Tugend zu sein, wenn ihm etwas Widriges begegnete. Uebles — denn es mag ja Gott gefallen, ihn in der Geduld zu üben und dadurch in der Tugend immer mehr zu befestigen. So können diese widrigen Schicksale als Prüfungen verhängt werden, damit es sich zeige, ob ein Mensch nicht blos scheinbar, sondern wirklich tugendhaft sei [2]). Kurz, all diese scheinbare Unregelmäßigkeit in der Vertheilung der Güter und Uebel erklärt sich aus den unerforschlichen Rathschlüssen der göttlichen Weisheit, die Verschiedene durch verschiedene Mittel zum Heile führen will, und kann somit nicht gegen die Providenz verwerthet werden.

13. Interessant ist es, wie weiterhin im fünften Buche der Satz begründet wird, daß die Vorsehung Gottes die Willensfreiheit des Menschen nicht aufhebe oder gefährde. Man folgert, so heißt es, daß, wenn Gott Alles vorhersehe, und auf keine Weise irren könne, dann all das nothwendig erfolgen müsse, was seine Vorsehung als zukünftig vorhersehe. Der Mensch stehe daher gleichfalls, wenn auch in anderer Weise, als die übrigen Dinge, unter einer fatalistischen Nothwendigkeit. Und doch müsse der Mensch unbedingt als ein frei wollendes Wesen betrachtet werden; denn die Freiheit des Willens sei die nothwendige Folge seiner vernünftigen Natur. Die Vernunft kann urtheilen über das, was zu wünschen, und was zu fliehen sei; ist sie aber dessen fähig, dann muß sie auch zwischen beiden wählen können [3]). Wie ist nun dieser Widerspruch zu lösen?

---

1) Ib. l. 4, pros. 6, p. 818. — 2) Ib. l. c. p. 818 sqq.

3) Ib. l. 5, pros. 2. Non enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. Nam quod ratione uti naturaliter potest, id habet judicium,

14. Die „Philosophie" erwiedert: Schon an sich und im Allgemeinen kann die Voraussicht desjenigen, was geschieht, nicht die Wirkung haben, daß das, was vorausgesehen wird, mit Nothwendigkeit geschieht. Erkenne ich eine Thatsache, welche gegenwärtig vor meinen Augen sich abwickelt, so übt diese Erkenntniß durchaus keinen wesensändernden Einfluß auf diese Thatsache aus. Geschieht sie nothwendig, so geschieht sie eben nothwendig, und geschieht sie frei, dann geschieht sie eben frei: meine Erkenntniß ändert daran gar Nichts. So verhält es sich auch mit der Voraussicht eines künftigen Ereignisses. Es kann dieses eine freie Handlung, oder ein aus gewissen Ursachen nothwendig erfolgendes Geschehniß sein: was es ist, das ist und bleibt es, ob es nun von Jemanden vorausgesehen wird oder nicht. Also entzieht schon an sich und im Allgemeinen die Voraussicht einer freien Handlung dieser den Charakter einer freien Handlung nicht [1]).

15. Was aber schon im Allgemeinen gilt, das gilt a fortiori von der göttlichen Voraussicht im Besonderen. Es kann nämlich bei Gott von einer „Voraussicht" eines Zukünftigen im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein. Denn Gott ist der Ewige. Die Ewigkeit Gottes besteht aber darin, daß von Gott Anfang, Ende und Succession ausgeschlossen ist. Gott hat weder einen Anfang genommen, noch wird er ein Ende haben; er lebt auch sein Leben nicht dar in einem Nacheinander von successiv sich folgenden Lebensakten; er lebt es vielmehr ganz und vollkommen dar in Einem successionslosen Lebensakte [2]). Darum gibt es für ihn weder Vergangenheit noch Zukunft; er schaut Alles, was in der Zeit geschieht, als gegenwärtig an. Sein Wissen ist nicht Vorherwissen eines für ihn Zukünftigen, sondern nur Wissen des für ihn Gegenwärtigen [3]).

16. Verhält es sich aber also, dann ist es sonnenklar, daß die göttliche Erkenntniß für das zeitliche Geschehen, wenn es als freie Handlung auftritt, durchaus keine Nothwendigkeit mit sich führt. Wir haben es ja hier, wie gesagt, mit einer Voraussicht eines Zukünftigen eigentlich gar nicht zu thun, sondern mit der Erkenntniß eines für Gott Gegenwärtigen. Und daß durch die Erkenntniß eines Gegenwärtigen die Natur des letzteren geändert, aus einem

---

quo quodque dicernat. Per se igitur fugienda optandaque dignoscit. Quod vero quis optandum esse judicat, petit: refugit vero, quod existimat esse fugiendum. Quare quibus inest ratio, ipsis etiam inest volendi nolendique libertas.

1) Ib. l. 5, pros. 4.

2) Ib. l. 5, pros. 6, p. 858. Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

3) Ib. l. c. p. 860. Quoniam igitur omne judicium secundum sui naturam, quae sibi subjecta sunt, comprehendit; est autem Deo semper aeternus ac praesentarius status: scientia quoque ejus, omnem temporis supergressa rationem, in suae manet simplicitate praesentiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia, quasi jam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praesentiam pensare velis, qua cuncta dignoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam nunquam deficientis instantiae rectius aestimabis.

freien ein nothwendiges Geschehniß gemacht werden könne, das hat doch wohl noch Niemand behauptet, und wird wohl auch Niemand behaupten. Wenn wir einen Menschen gehen und die Sonne am Himmel auffsteigen sehen, so urtheilen wir ganz richtig, daß jenes willkürlich, dieses nothwendig geschieht, und unsere Erkenntniß dieser beiden gegenwärtig vor uns sich vollziehenden Geschehnisse läßt deren beiderseitige Natur vollkommen unberührt. So verhält es sich auch mit der göttlichen Erkenntniß [1]).

17. Aber, sagt man, was Gott sieht, das kann doch nicht nicht geschehen; was aber nicht nicht geschehen kann, das geschieht nothwendig. Also ist obige Schwierigkeit mit dem Gesagten doch nicht gelöst. Allein dieser neue Einwurf beruht nur auf einer Aequivokation. Es ist nämlich eine doppelte Nothwendigkeit zu unterscheiden: eine einfache, und eine bedingte. Eine einfache Nothwendigkeit haben wir z. B. in dem Satze: Alle Menschen müssen sterben; denn der Tod ist von vornherein ein Schicksal, dem kein Mensch entgehen kann. Eine bedingte Nothwendigkeit dagegen tritt uns entgegen in dem Satze: Wenn ich einen gehen sehe, so muß er gehen, d. h. er kann nicht zu gleicher Zeit nicht gehen. In der bedingten ist nun die einfache Nothwendigkeit keineswegs eingeschlossen; denn der, welcher geht, wird zum Gehen durch keine Nothwendigkeit gezwungen, obgleich er, wenn er geht, gehen muß, d. h. zu gleicher Zeit nicht nicht gehen kann [2]).

18. Machen wir nun die Anwendung! Es ist allerdings wahr, daß dasjenige, was für uns zukünftig, für Gott präsent ist, und was letzterer demnach als präsent vor sich sieht, geschehen müsse, nicht nicht geschehen könne; aber das ist nicht eine einfache, sondern nur eine bedingte Nothwendigkeit. Das heißt: was Gott erkennt, das muß nicht mit Nothwendigkeit geschehen, so daß es an und für sich genommen gar nicht unterbleiben könnte; sondern es „muß“ nur in dem Sinne geschehen, daß es, wenn es Gott einmal als präsent sieht, nicht zu gleicher Zeit nicht geschehen kann. Diese blos bedingte Nothwendigkeit hebt aber, wie klar ersichtlich, die Freiheit des menschlichen Thuns nicht auf. Der Mensch handelt in Kraft des göttlichen Vorwissens nicht mit Nothwendigkeit, so daß er gar nicht anders handeln könnte; er handelt vielmehr mit freier Selbstbestimmung; nur wenn er einmal frei handelt, kann er nicht zu gleicher Zeit nicht nicht frei handeln, weil sonst die göttliche Voraussicht einer Täuschung unterliegen würde [3]).

19. Das also sind die Hauptgedanken der »Consolatio philosophiae«. Letztere ist in einem höchst eleganten Stile geschrieben, und wie aus dem

---

1) Ib. l. 5, pros. 6, p. 860 sq. — 2) Ib. l. 5, pros. 6, p. 861.

3) Ib. l. c. p. 861. Deus ea futura, quae ex arbitrii libertate proveniunt, praesentia contuetur. Haec igitur, ad intuitum relata divinum, necessaria fiunt per conditionem divinae notionis: per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. Fient igitur procul dubio cuncta, quae futura Deus esse praenoscit, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio: quae, quamvis eveniant, existendo tamen propriam naturam non amittunt: quae priusquam fierent, etiam non evenire potuissent.

Bisherigen ersichtlich, ganz im christlichen Geiste gehalten. Es sind die wichtigsten und schwierigsten Probleme der christlichen Philosophie, welche Boethius zur Erörterung in Angriff nimmt, und er löst sie mit Einsicht und Geschick. Wie eine leuchtende Gestalt steht daher Boethius in den furchtbaren Wirren seiner Zeit da; ungebeugt durch das Unglück, das ihn getroffen, hält er die Fahne der christlich philosophischen Weltanschauung hoch, und weist seine Zeitgenossen hin auf die göttliche Vorsehung, welche auch das Schlimmste wieder zum Guten wendet. Das Mittelalter hat die hohe Bedeutung dieses Mannes wohl zu würdigen gewußt. Nicht blos seine theologischen Schriften wurden in den christlichen Schulen des Mittelalters hoch geschätzt und vielfach commentirt, sondern auch seine Consolatio philosophiae wurde viel gelesen und stand immer in höchstem Ansehen. Gar manche von den in dieser enthaltenen Definitionen und Lehrsätzen sind in die Werke der christlichen Scholastiker des Mittelalters übergegangen und bilden die Grundlage und den Ausgangspunkt philosophischer und theologischer Erörterungen. Boethius kann und muß daher mit vollem Rechte als einer der vornehmsten Ueberleiter von der patristischen zur mittelalterlichen Philosophie anerkannt werden. Als Staatsmann sowohl, als auch als theologischer und philosophischer Schriftsteller steht er gleich groß da, und der Nachruhm, der ihm geworden, ist in beiden Gebieten ein wohl verdienter. Die Geschichte der Philosophie namentlich wird seinen Namen stets mit der größten Hochachtung nennen müssen.

4. Cassiodorus.

1. Neben Boethius und in inniger Freundschaft mit ihm verbunden lebte und wirkte am ostgothischen Hofe ein anderer Mann — Magnus Aurelius Cassiodor. Aus einem altadeligen, im südlichen Italien reich begüterten Geschlechte um 470 zu Scyllacium im Lande der Brutier geboren, wurde er schon in seiner Jugend an den Hof des Odoaker gezogen, und erhielt daselbst eine ehrenvolle Stellung. Als Odoaker der Macht der Ostgothen erlag, und deren König Theodorich die Herrschaft über Italien an sich gerissen hatte, wurde Cassiodor von diesem Theodorich, welcher dessen ausgezeichnete Talente wohl erkannte, zuerst zum Präfekten von Unteritalien, und dann zum Quästor und Kanzler des Reiches ernannt. Von da an stieg er von Stufe zu Stufe und ward endlich i. J. 514 Consul von Rom. Mit weiser Umsicht leitete er als solcher die Angelegenheiten des Reiches, und selbst in den stürmischen Zeiten, die nach dem Tode des Theodorich eintraten, that er, was in seinen Kräften stand, um der allgemeinen Verwirrung zu steuern.

2. Müde endlich der vergeblichen Anstrengungen und vom Alter gebeugt, zog er sich i. J. 539 in das Kloster Vivarium, nahe bei seiner Vaterstadt, das er selber gegründet hatte, zurück, um dort den Rest seines Lebens nur Gott und der Wissenschaft zu widmen. Hier nun ging sein Streben dahin, seine Mönche nicht blos zu einem frommen Leben, sondern auch zu wissenschaftlicher Thätigkeit anzuleiten, um dadurch der Wissenschaft in Mitte des allgemeinen Umsturzes eine Freistätte in den stillen Mauern seines Klosters

zu bereiten. Er schuf zu diesem Zwecke eine Bibliothek, ließ mehrere griechische Werke in's Lateinische übersetzen, lehrte die Mönche das Verfertigen von Bücher-Abschriften, und arbeitete selbst mehrere philosophische und theologische Werke aus, welche später vielfach als Lehrbücher in den mittelalterlichen Klosterschulen gebraucht wurden. So wirkte er lehrend und leitend fort bis zu seinem Tode, der ihn erst im höchsten Greisenalter um das Jahr 563 ereilte.

3. Die Werke, welche Cassiodor hinterlassen, sind theils theologischen, theils allgemein-wissenschaftlichen, theils historischen Inhaltes. Das Hauptwerk Cassiodors sind „die Institutionen der göttlichen und menschlichen Wissenschaften“ — Institutiones divinarum et saecularium literarum. Cassiodor gibt darin die Methode und die Hilfsmittel zum Studium der Wissenschaften überhaupt, sowie der theologischen und der heiligen Schrift im Besonderen an.

a) Der erste, weit umfangreichere Theil (de institutione divinarum literarum), handelt von der heiligen Schrift, dem verschiedenen Schriftsinne, von den allgemeinen Concilien, von der Kirchengeschichte, der Kosmographie als Hilfsmittel der Schrifterklärung u. s. w.

b) Der zweite Theil dagegen handelt „von den freien Künsten und Wissenschaften“ (de artibus ac disciplinis liberalium artium et literarum) und ist ein Compendium der allgemeinen Wissenschaften als einer Vorschule zur Theologie. Es wird gehandelt über Grammatik, Rhetorik und Dialektik — das Trivium —; und sodann über Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie — das Quadrivium. Begriff und Aufgabe dieser Disciplinen wird festgestellt, und zugleich werden die literarischen Werke angegeben, welche davon handeln. Es gelangte dieses Werk in der damaligen und späteren Zeit zu hohem Ansehen, es wurde der praktische und theoretische Lehrplan für die Schulen des Mittelalters, eines der nützlichsten und einflußreichsten Lehrbücher.

4. Ein Bild seiner philosophischen Denkweise bietet die Schrift des Cassiodorus »De anima sive de ratione animae, die er auf Bitten von Freunden verfaßte. Cassiodor sucht in dieser Schrift, ähnlich wie Claudianus Mamertus, die Unkörperlichkeit der Menschenseele zu beweisen. Die menschliche Seele ist nach Cassiodor zwar nicht ein Theil Gottes, weil sie veränderlich ist; aber sie ist doch nach dem Bilde Gottes geschaffen, und daher unkörperlich. Dies um so mehr, als sie Unkörperliches zu denken, sogar zur Erkenntniß Gottes sich zu erheben vermag, was nicht möglich sein würde, wenn sie körperlicher Natur wäre[1]). Die Categorie der Quantität läßt sich auf die Seele nicht anwenden, schon aus dem Grunde, weil sie allgegenwärtig im Leibe ist, was unter Voraussetzung einer Quantität unmöglich wäre[2]). Dagegen steht sie unter der Categorie der Qualität, und man kann nicht mit Unrecht sagen, daß sie von lichtartiger Beschaffenheit sei[3]). Der Substanz nach

---

1) De anima (ed. Migne), c. 2. Quod si anima esset corporalis, cogitationibus suis spiritualia nec cerneret utique, nec videret.

2) Ib. c. 2. c. 8.

3) Ib. c. 2. Lumen aliquod substantiale animas habere haud improbe videmur advertere . . . Nos autem lumen esse animam non improbe dixerimus.

ist die Seele nur Eine, und alle Unterscheidungen, die in ihr gemacht werden, sind nur Unterscheidungen ihrer Kräfte[1]). Wie die Seele Adams, so ist auch jede einzelne Seele von Gott geschaffen. Die Seele ist unmittelbar durch sich das Lebensprincip des Leibes. Da sie nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, so ist sie auch von Natur aus unsterblich. Dies um so mehr, als sie die Unsterblichkeit zu denken vermag, in ihrem Thun und Lassen einen unsterblichen Namen anstrebt, und die Idee der sittlichen Vergeltung sich nicht denken ließe ohne Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele[2]).

5. In die Zeit, während welcher Cassiodor noch an der Spitze des ostgothischen Reiches in Italien gestanden, fiel die Gründung des Benediktinerordens durch den heil. Benedikt. Geboren i. J. 480 zu Nursia im Sabinerlande als Sprößling des erlauchten Geschlechtes der Anicier, entsagte Benedikt, kaum vierzehn Jahre alt, der Welt, verbarg sich in einer fast unzugänglichen Höhle bei Subiako, und baute in deren Nähe zwölf Klöster. Die beharrliche Anfeindung von Seiten eines benachbarten Priesters zwang ihn jedoch, nach 35 Jahren Subiako zu verlassen. Er wanderte mit wenigen Genossen nach Monte Cassino, einer vorspringenden Berghöhe am Eingange der Abruzzen, zerstörte den daselbst befindlichen Tempel und Hain des Apollo, predigte dem Volke der Umgegend, baute das Kloster, welches das eigentliche Stammkloster des Ordens geworden ist, und gab daselbst auch seiner Mönchsregel die jetzige Form. Er starb i. J. 543. Der Benediktinerorden ist wie für die Gründung und die Fortentwickelung der christlichen Civilisation überhaupt, so auch für die Wissenschaft und die Literatur der folgenden Jahrhunderte von unermeßlicher Bedeutung geworden. Ob Cassiodor den heil. Benedikt persönlich gekannt und dessen Regel bei Abfassung der seinigen vor Augen gehabt hatte, ist wohl wahrscheinlich, aber nicht sicher. Jedenfalls war es Ein Geist, welcher beide beseelte. Wenn der heil. Benedikt die Pflege der Wissenschaft zu den Aufgaben der Mönche zählte, so hat auch Cassiodor dem Ordensleben eine direkte Richtung auf die wissenschaftliche Thätigkeit gegeben, und dafür in seinen verschiedenen Schriften zugleich die nothwendigen Anleitungen ertheilt, sowie die erforderlichen Lehrbücher und Hilfsmittel geboten. Und so wirkten beide unter den Ruinen der Völkerwanderung zusammen, um jenen großartigen Aufschwung der christlich speculativen Wissenschaft anzubahnen, der später im Mittelalter sich vollzogen hat.

5. Gregor der Große.

1. Gregor der Große stammte aus einer reichen und angesehenen römischen Familie, und ward um das Jahr 540 geboren. Seine fromme Mutter Sylvia, welche die Kirche unter ihren Heiligen verehrt, erzog ihn in der Liebe zur Gottesfurcht und Wissenschaft. Gregor widmete sich der Rechtswissenschaft, und that sich bald so hervor, daß er noch vor 571 mit der Würde eines Prätors von Rom von Kaiser Justinus bekleidet wurde. Aber nach dem

1) Ib. c. 1. — c. 9. — 2) Ib. c. 2.

Tode seines Vaters legte er sein weltliches Amt nieder, und nachdem er sein Vermögen zu Werken der Wohlthätigkeit verwendet, zog er sich in ein Kloster zurück. Bald jedoch zogen ihn die Päpste aus seiner Einsamkeit hervor, und verwendeten ihn zu den wichtigsten kirchlichen Geschäften. Dadurch wuchs sein Ansehen immer mehr; die Mönche seines Klosters wählten ihn zu ihrem Abte. Unter ihm wurde das Kloster zu einem theologischen Institute, in dem die strebsamsten Jünglinge von ihm und Andern unter seiner Leitung in allen Zweigen der kirchlichen Wissenschaften unterwiesen wurden, und aus dem die berühmtesten Männer, ein Petrus Diakonus und die beiden Apostel Englands, Augustin und Mellitus hervorgingen.

2. Im Jahre 590 wurde Gregor nach dem Tode Pelagius II. vom Senate, von dem Volke und von der Geistlichkeit einstimmig zum Papste gewählt. Seine wiederholten ernstlichen Versuche, die schwere Bürde, deren er sich unwürdig erachtete, von sich ferne zu halten, fruchteten Nichts. Auch der Kaiser erkannte ihn als Papst an. Er wirkte mit der Klugheit, Energie und Ausdauer eines großen Mannes, und obgleich er fast beständig von Krankheit niedergebeugt war, so blieb er doch ununterbrochen thätig in der Leitung der damals so schwierigen und verwickelten Angelegenheiten der allgemeinen Kirche. Mit diesen Bemühungen verband er eine rastlose literarische Thätigkeit, deren Resultate nicht minder bewundernswerth sind, als die derjenigen Väter, an denen er sich gebildet hatte, eines Augustinus, Hieronymus, Ambrosius. Er war einer der größten Päpste nicht blos seiner Zeit, sondern auch aller folgenden Jahrhunderte. Mit Ruhm bedeckt starb er i. J. 604, nachdem er über 13 Jahre lang den päpstlichen Stuhl innegehabt.

3. Die Werke Gregors des Großen bewegen sich zumeist im Gebiete der Schrifterklärung, der Moral und der Pastoral. Das philosophische und speculative Element tritt weniger hervor. Sie sind folgende:

a) „Die Erklärung zu Job oder Sittenlehren" (expositio in beatum Job sive Moralium ll. 35). Es wird in diesem Buche namentlich der allegorische und moralische Sinn urgirt.

b) „Homilien über Ezechiel" (homilia in Ezechielem) und „Homilien über die Evangelien" (homiliae in evangelia).

c) Die Pastoralregel (liber regulae pastoralis), die bekannteste und vorzüglichste Schrift Gregors. Sie zeigt, auf welche Weise Jemand das Hirtenamt erlangen solle, wie er sein Leben einrichten, wie er das Volk belehren, und wie er sich vor eitler Selbstüberhebung hüten müsse.

d) Dazu kommen dann noch „vier Bücher Dialoge" (dialogorum ll. 4) und (850) Briefe.

4. Gregor nimmt in wissenschaftlicher Beziehung im Abendlande ungefähr die gleiche Stellung ein, wie Johannes Damascenus im Morgenlande. Als der vierte der vier großen lateinischen Kirchenlehrer vereinigt er in sich noch einmal, wie in einem Brennpunkte den gesammten Inhalt der bisherigen patristischen Theologie, um ihn auf die folgende Epoche hinüberzuleiten. Auf dem Scheidepunkt zweier Zeiträume stehend, wo die alte Welt unterging und auf deren Trümmern eine neue Welt sich zu bilden begann, hat er sowohl

als Papst, als auch als Gelehrter mächtig dazu beigetragen, den neuen Völkern, die auf dem Schauplatze der alten Welt sich niederließen, die Keime jener großartigen geistigen Entwickelung einzupflanzen, die späterhin so herrlich sich entfalten sollten. Denn wie sein Wirken als oberster Hirt der Christenheit auf die ganze Gestaltung des christlich germanischen Völkerlebens, so haben auch seine Schriften auf den Geist dieser Völker einen vielseitig bestimmenden Einfluß ausgeübt. „Zwar erreicht er einen Augustinus an Ideenreichthum, einen Hieronymus an Gelehrsamkeit, einen Ambrosius an Sprachreinheit nicht; aber was seine Schriften auszeichnet, das ist ihre außerordentliche praktische Nützlichkeit für die Bildung des inneren christlichen Lebens. Darin wurde er einer der bewundertsten Lehrer des Mittelalters."

5. Wir sind nicht gewillt, ausführlich in die Doktrin Gregors einzutreten. Da er seine Lorbeeren mehr auf dem Gebiete der Schrifterklärung und der christlichen Moral und Pastoral gepflückt hat, das philosophische Moment dagegen bei ihm weniger vorschlägt, so würden wir über die uns hier gestellte Aufgabe hinausgehen, wenn wir mit seiner Doktrin ausführlicher uns beschäftigen wollten. Wir beschränken uns daher, lediglich im Interesse der Charakterisirung seiner ganzen Denkweise, blos auf folgende wenige Punkte:

a) Das christliche Leben, lehrt Gregor, ist bedingt und getragen durch die göttliche Gnade[1]), gestaltet sich aber in uns nur aus unter der Bedingung, daß wir mit der Gnade mitwirken. Glücklich wir, wenn wir dieser Bedingung genügen und die Gnade nicht von uns weisen[2])! Denn dann werden wir durch diese Gnade des heiligen Geistes bereichert mit allen jenen Tugenden, welche unser Leben zu einem wahrhaft gottähnlichen machen[3]).

b) Da erwacht in uns der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, dieses heilige Trifolium der Blume des höheren Lebens, welche in uns durch die Befruchtung des heiligen Geistes ihren Kelch erschließt. Aus der Liebe sprossen dann alle moralischen Tugenden hervor, welche als Verzweigungen der ersteren das christliche Leben in seinem ganzen Umfange zur Entfaltung bringen[4]). Die vier Hauptverzweigungen sind die Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmuth und Mäßigkeit. Ist das Herz in der göttlichen Gnade und durch diese ein Paradies, in welchem die göttliche Weisheit mit dem Menschen verkehrt, so sind die vier Cardinaltugenden die vier Ströme, welche dieses Paradies bewässern, und Alles, was auf seinem Boden sich eingepflanzt findet, befruchten, damit die Seele dadurch in ihrem Leben in Gott und mit Gott erhalten und gefördert werde[5]).

c) So getragen durch den Geist Gottes und in seinem Sein und Fortgange, und mitbedingt durch den freien Willen kann das christliche Leben sich ungehindert und frei entfalten, und seine wohlthätigen Wirkungen auch auf jene ausüben, mit denen der Mensch in Berührung kommt. Niemand liebt ja

1) Expos. in libr. Job, l. 16, n. 30. — l. 32. n. 14 (ed. Maur.)
2) Ib. l. 18, n. 63.
3) Ib. l. 2, n. 71. — l. 35, n. 15. — 4) In Joh. l. 2, hom. 27.
5) Expos. in Job, l. 2, n. 76.

Gott, der nicht auch den Nächsten liebt; das Maß der einen ist immer auch das Maß der anderen Liebe[1]). Zwar ohne Kampf und Mühe gestaltet sich das christliche Leben nicht; ja gewöhnlich häufen sich die Versuchungen nach Zahl und Maß, wenn der Mensch ernstlich auf der Bahn der christlichen Vollkommenheit fortzuschreiten sucht[2]).

d) Aber je größer der Kampf, desto herrlicher der Lohn. Einst, wenn die Stunde schlägt, wo der Mensch aus dem Stande der Prüfung in das Leben der Herrlichkeit übergehen soll, wird der Glaube in Schauung sich verwandeln, und uns jene Ruhe zu Theil werden, die wir hienieden vergebens suchen. Da werden wir gleichsam in Gott übergehen, ohne doch unser Wesen und unsere Persönlichkeit zu verlieren, und trunken von den Wassern der göttlichen Weisheit selig leben immerdar[3]).

6. Brechen wir ab! Gewiß, Gregor der Große steht in einer bedrängnißvollen, dunklen Zeit da als eine große, leuchtende Gestalt, als ein wahrer Gottesmann, der durch sein Wort und seine Schriften regenerirend auf seine Zeit sowohl, als auch auf die folgenden Jahrhunderte eingewirkt hat. Niemand kann ihm diesen Ruhm streitig machen. Er hat daher auch von jeher als ein leuchtendes Gestirn am Himmel des Christenthums gegolten.

6. Schlußbemerkungen.

1. Mit Gregor dem Großen ist die patristische Zeit im Abendlande abgeschlossen. Die neuen Völker, welche auf den verschiedenen Gebieten des alten römischen Reiches sich niedergelassen hatten, mußten im Laufe des siebenten Jahrhunderts erst zum christlichen Geiste erzogen werden, das Ferment des Christenthums mußte erst in deren Leben eindringen, und es von innen heraus umgestalten, bevor eine neue Entwickelung im Gebiete der philosophischen und theologischen Wissenschaft inaugurirt werden konnte. Zudem fallen in das siebente Jahrhundert auch die großen Umwälzungen, welche durch die Saracenen hervorgerufen wurden, und die auch die abendländischen Völker nicht unberührt ließen. So kam es, daß im siebenten Jahrhunderte und noch bis in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts herein die wissenschaftlichen Bestrebungen sehr in den Hintergrund traten.

2. Nur zwei Männer treten in dieser Zeit als Hüter des heiligen Feuers der Wissenschaft mehr in den Vordergrund, und muß daher hier deren noch Erwähnung geschehen. Es sind Isidorus Hispalensis und Beda der Ehrwürdige.

a) An erster Stelle also steht in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts in Spanien der Bischof von Sevilla — Isidorus Hispalensis

---

1) In Ezechiel, l. 7. n. 28.

2) Ib. l. 26, n. 9. Virtutibus crescentibus plerumque bella tentationis augentur.

3) Ib. l. 9, n. 17. Nach Pruner, Gnade und Sünde nach dem heil. Gregor dem Großen. Programm, 1855.

(† 636). Er hat sich um die Anpflanzung der Gelehrsamkeit unter den Westgothen große Verdienste erworben. Sein Hauptwerk ist die Schrift: Originum seu Ethymologiarum ll. 20, ein encyklopädisches Sammelwerk, das sich als solches über alle damals gepflegten Wissenschaften, heilige und profane, verbreitet. Ein großer Theil desselben ist grammatischen Untersuchungen gewidmet; aber es war auch für die philosophische und theologische Bildung nicht ohne Nutzen. Es enthält Auszüge aus classischen Schriftstellern, Kirchenvätern, und aus Werken der nächsten Vorgänger Isidors, namentlich Gregors des Großen. Weiter sind zu erwähnen seine drei Bücher Sentenzen, ein Handbuch der Glaubenslehre, später sehr geschätzt und als Schulbuch gebraucht; dann ein Werk de ordine creaturarum und ein anderes de natura rerum — Betrachtungen über den Zusammenhang der Dinge mit Gott und unter sich. Isidors Schriften haben also vorwiegend den Charakter von Sammelwerken.

b) An zweiter Stelle folgt dann Beda der Ehrwürdige (674—735), der Begründer des Unterrichtes und der Gelehrsamkeit bei den Angelsachsen. Er wurde im Kloster Jarrow von den dortigen Mönchen erzogen, und verlebte, nachdem er selbst Mönch geworden, hier über fünfzig Jahre, betend, lernend und lehrend. Seine Schriften, ebenso zahlreich als mannigfaltig, sind wie die des Isidor mehr Auszüge und Sammlungen, als originelle Produkte. Er schrieb Homilien zu den Evangelien, Commentare zu den meisten Büchern des alten und neuen Testamentes, sowie auch Compendien für den Unterricht. Vorzugsweise aber ist zu nennen sein Buch de natura rerum, welches er auf Grundlage des gleichnamigen Buches des Isidor verfaßte. Er läßt uns da mit Augustinus die Schöpfung als ein Werk betrachten, welches im Worte Gottes nicht geworden, sondern ewig ist, und belehrt uns, daß in der geschaffenen Materie alle Samen der Dinge lagen, und daß aus ihnen die Dinge der Welt sich entwickeln.

3. Das Verdienst Isidors und Beda's liegt vorzugsweise darin, daß sie die wissenschaftliche Tradition im siebenten Jahrhunderte fortpflanzten, bis endlich mit Carl dem Großen eine neue Zeit, und eine neue Entwickelung der christlichen Philosophie und Theologie begann. Da stehen wir also an der Schwelle des Mittelalters. Unsere Aufgabe ist gelöst. Es ist eine große Zeit, durch welche wir hindurch gegangen. Hellleuchtend war die Sonne des Christenthums aufgegangen, und hatte den menschlichen Geist mit einer Fülle von Licht überströmt. Unter dem erleuchtenden und erwärmenden Einflusse dieses göttlichen Lichtes entwickelte sich eine neue Welt- und Lebensanschauung, von welcher das Alterthum keine Ahnung gehabt. Und von dieser neuen Welt- und Lebensanschauung getragen, erwachte bald auch im Gebiete der speculativen Wissenschaft ein neuer Geist; diese feierte eine glänzende Wiedergeburt. Wie ein Senfkörnlein, in die Erde gelegt, zu einem Alles überschattenden Baume sich entfaltet, so begann auch die christliche Philosophie mit kleinen Anfängen, entfaltete sich aber bald zu herrlicher Gestalt. Umsonst boten sowohl die altheidnische Philosophie, die noch in die christliche Zeit hereinragte, als auch die mit dieser verbündeten Häresien Alles auf, um einerseits den

Inhalt der christlichen Lehre zu fälschen, und um andererseits die christliche Speculation auf falsche Wege zu führen. Sie sanken ohnmächtig dahin im Kampfe mit dem riesig aufstrebenden christlichen Geiste. Sie mußten wider ihren Willen selbst mitwirken zur Entfaltung dieses christlichen Geistes in Wissenschaft und Leben.

4. Und wunderbar! Diese Entwickelung des christlichen Geistes war keineswegs begünstigt durch äußere friedliche Zustände: nein, diese Entwickelung vollzog sich unter den grausamsten Verfolgungen, welche die heidnische Gewalt über die junge christliche Kirche heraufbeschwor, und welche drei Jahrhunderte lang die Erde mit dem Blute der Christen tränkten. Wie die christliche Kirche überhaupt, so hatte auch die christliche Wissenschaft keinen äußeren Halt, an welchen sie sich anlehnen konnte; die Christen wurden im Gegentheil, wie im Leben, so auch in der Wissenschaft als das »Odium generis humani« betrachtet. Sie waren also ganz auf sich allein angewiesen. Und doch hat sich aus deren Schoße heraus eine so großartige Speculation entwickelt, die Alles, was heidnische Philosophie und Häresie zu Tage förderten, in Schatten stellte, und eine Originalität für sich in Anspruch nahm, die sie als eine ganz neue Erscheinung mitten unter den abgelebten heidnischen Systemen zu Tage treten ließ.

5. Nicht als ob die christliche Philosophie Alles verworfen hätte, was die antik heidnische Philosophie an berechtigten Ideen und Lehren ihr entgegenbrachte. Wie die Biene den Honig aus den Blumen saugt, und ihn dann zu dem wunderbaren Bau ihres Zellengebäudes gebraucht, so entnahm auch die christliche Philosophie das Wahre, was die heidnische Philosophie in sich schloß, und verarbeitete es in das große christlich-philosophische System hinein. So wurde das letztere ungeachtet seiner Originalität doch zugleich allumfassend. Nichts ging verloren von alledem, was der menschliche Geist bisher ergründet; aber Alles erhielt erst seine wahre Bedeutung und seine Vollendung durch Einfügung in das Ganze der christlichen Speculation.

6. Was aber diese christliche Speculation noch höher stellt, das ist dieses, daß jene, welche sie vertraten, den himmlischen Schimmer der Heiligkeit um sich verbreiteten. Heilige waren deren Träger, Heilige nach allen Erfordernissen des christlichen Ideals. Was diese Männer an Wahrheit lehrten, das lebten sie auch dar; in ihnen nahm die Wahrheit sozusagen Fleisch und Blut an; sie erscheint nicht blos in ihren Schriften, sondern auch in ihrem Leben, und sie erscheint deshalb in ihren Schriften, weil sie in ihrem Leben erscheint. So kam es, daß die christliche Philosophie bereits in sich gefestigt war und eine ausgebildete Gestalt gewonnen hatte, als die Völkerwanderung hereinbrach, und die antike Cultur zerstörte. Sie brauchte nur mehr über diese furchtbare Zeit hinüber gerettet zu werden, und auf einem neuen Boden, auf dem Boden des germanisch-christlichen Geistes neuerdings Wurzel zu fassen, um eine neue, eigenartige Entwickelung zu inauguriren. Und es geschah so. Der Schauplatz dieser neuen Entwickelung ist das Mittelalter.

Namen-Register.

Die Ziffern zeigen die Seite an.

Stöckl, Albert

Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter

Mainz 1891